Kritik der Evangelien

und

Geschichte ihres Ursprungs.

Von

B. Bauer.

Dritter Theil.

Berlin.
Verlag von Gustav Hempel.

1851.

Fünftes Buch.

Schluß und Vollendung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Erster Abschnitt.

Die Eliasthaten Jesu.

1.

Uebersicht.

Nachdem die Collision in einem eigenen Abschnitte des Urevangeliums vorbereitet worden, naht die Katastrophe — kündigt sie sich wenigstens in dem Eindrucke an, den Jesus mit seinen Thaten und mit seiner ganzen Persönlichkeit auf seine Umgebung machte, und in der Situation, in der er sich im Verlauf dieses neuen Abschnittes befindet.

Während ihn ein Theil des Volks für den wiedergekommenen Elias hält, kann sich Herodes die Kraft seiner Wirksamsamkeit nur mit Hilfe der Annahme erklären, daß er der wiedererstandene Täufer sey; der Täufer ist aber nach der spätern Erklärung Jesu selbst der Elias, der nach der Verheißung wiederkommen sollte, mit seiner Annahme trifft also Herodes mit der Volksansicht zusammen, und diese Auffassung seiner Wirksamkeit rechtfertigt Jesus, indem er eine Reihe von Thaten verrichtet, die an den Thaten des Elias ihre Parallele haben.

Im Urevangelium folgt auf die Notiz von der Vermuthung der Herodes (Marc. 6, 17—29) ein ausführlicher Bericht über das tragische Ende des Täufers — ein Bericht, in welchem es mit vielem Fleiß hervorgehoben ist, wie der Leichtsinn des Herodes trotz des guten Willen desselben selbst dazu dienen mußte, daß seine Gemahlin ihren Haß gegen den Bußprediger befriedigen konnte — der Verfasser des Urevangeliums hebt es zwar nicht ausdrücklich hervor, daß die Aufmerksamkeit des Herodes für Jesum gleichfalls gefahrdrohend war, aber nur deshalb nicht, weil er sich auf den Eindruck verlassen konnte, den seine Composition auf die Leser machen mußte. Herodes und seine Gemahlin haben gegen den Täufer wie Ahab und Isabel gegen Elias gehandelt und sie stehen als diese drohenden Gestalten im Hintergrunde, während Jesus, der auferstandene Täufer, als Elias handelt und das Leben des Elias führt. Wie Ahab von der blutdürstigen und erbitterten Isabel zur Verfolgung der Propheten und zur Vergießung unschuldigen Blutes gereizt und getrieben wurde, so bedrohen den wiedergekommenen Elias ein neuer Ahab und eine Isabel. Wie endlich in der Zeit des Ahab und der Isabel die Propheten sich in die Verborgenheit zurückziehen mußten und Elias unstät und flüchtig umherzog, so muß auch der Herr von jetzt an, da Herodes auf ihn aufmerksam wurde, unruhig umherziehen, in die Wüsten, sodann nach Phönicien zu, später nach der Gegend von Cäsarea Philippi wandern und nur Einen Augenblick darf er in Kapernaum rasten, um endlich von dem Mittelpunkt seiner frühern Wirksamkeit aus den Todesweg nach Jerusalem anzutreten.

Der Ernst dieses Abschnittes wird in angemessener Weise durch den Bericht von der Verwerfung Jesu in Nazareth eingeleitet (Marc. C. 6, 1—6). Der Aufbruch Jesu nach Jerusalem steht bevor, ehe aber der Todesweg betreten wird, sollen

alle Bande, die den Herrn an Galiläa knüpften, zerrissen, die Verhältnisse, in denen er sich bisher bewegte, erschüttert — soll der Boden unter ihm unsicher gemacht werden. Der Leser ahndet die bevorstehende Katastrophe, fühlt ihre Nähe, glaubt an ihren Ernst, wenn er den Schlag, der Jesum in seiner Vaterstadt traf, erfährt und mitempfindet. Hatte sich die eigene Heimath vom Herrn abgewandt, so war er nun wirklich der Elias geworden, der heimathslos umherwandern muß und nur auf der Flucht seine Segnungen verbreiten und seinen Eifer für die Wahrheit beweisen kann. Auch Kapernaum soll den Herrn nicht mehr sehen und wenn er kurz vor dem Aufbruch nach Jerusalem doch noch einmal in diese Stadt einkehrt, so geschieht es still, geräuschlos und das frühere Leben, welches sonst mit seiner Ankunft in der Stadt erwachte, ist abgestorben: — keine Volkshaufen kommen ihm entgegen, keine Menge umlagert das Haus, in welchem er einkehrt, Niemand tritt aus der Menge hervor, um ihm eine Bitte vorzutragen — es ist Alles still — der Herr ist jetzt der Elias, der Wanderer geworden, der in einer bestimmten Stadt nicht zu Hause ist und nur auf seinen Wanderungen oder in der Zurückgezogenheit der Wüste vom Volke angetroffen wird.

Wenn der Bericht von der Verwerfung Jesu in Nazareth nur in diesem Zusammenhange Sinn, Werth und Bedeutung hat und ein Vorfall, der in der wirklichen Welt höchst bedeutungslos gewesen wäre, nur in der idealen Welt seine ursprüngliche Bedeutung behaupten kann, so wird der Werth dieses Berichts noch außerordentlich wachsen, wenn wir darauf achten, wie er nicht nur den vorliegenden Abschnitt einleitet und mit einem wichtigen Incidenzpunkte desselben in enger Verbindung steht, sondern auch das Vorspiel zur letzten, zur wirklichen Katastrophe ist. Daß ein kleiner Flecken, mag derselbe auch seine

Geburtsstadt seyn, den Propheten, der die ganze Welt umfaßt, nicht anerkennen will, kann nicht die Bestätigung des Gesetzes genannt werden, daß der Prophet in seiner Heimath Nichts gilt, — gegen die gesammte Welt, auf die sich die Wirksamkeit des Propheten bezieht, verschwindet der Geburtsflecken als ein bedeutungsloser Punkt — das Schicksal des Propheten in diesem Flecken steht zu der Aufnahme, die er in der Fremde, d. h. in der ganzen sonstigen Welt findet, außer allem Verhältniß und bildet somit zu derselben keinen haltbaren Gegensatz — und doch soll die Aufnahme, die Jesus in Nazareth findet, die Wahrheit des Satzes beweisen, daß der Prophet (Marc. 6, 4) nur in seiner Heimath und daheim bei den Seinen Nichts gilt? Allerdings! Der Vorfall, der in der wirklichen Welt nur winzig und des Gedächtnisses nicht werth gewesen wäre, greift als Introduction des gegenwärtigen Abschnittes und als Vorspiel der wirklichen Katastrophe weit über Nazareth hinaus — tief in das wesentliche Interesse des evangelischen Drama's ein — er hat als Vorspiel vorbildliche, allgemeine Bedeutung — er bildet nämlich das Schicksal des Propheten vor, den seine Heimath, den das jüdische Volk verwarf, den die Seinen mißachteten, während ihn die Fremden, die Heiden als ihren Erretter aufnahmen. Es ist nun klar, welches der Incidenzpunkt im vorliegenden Abschnitt ist, mit welchem dieser Vorfall in engem Zusammenhange steht — es ist der Glaubensbeweis, mit welchem die Kanaaniterin, als Repräsentantin des Heidenthums, dem jüdischen Volke das Privilegium des Heils entzog.

Auf diese gründliche und weitreichende Einleitung des Abschnitts folgen zunächst zwei Wunderthaten Jesu — die Speisung des Volkes und die Errettung der Jünger im Sturm des Seees. Im ersten Bericht hat der Schöpfer des Urevangeliums

der Gemeinde die Bürgschaft für die Gewißheit gegeben, daß ihr Herr als der wahre Lebensspender die Seinigen nährt, sättigt und in der Wüste dieses Lebens, wenn sie fast verschmachten, von neuem kräftigt, und hat er außer dem alttestamentlichen Bericht von der Großthat, die Jehova dem Volk während des Zugs durch die Wüste erwies, die Erzählungen von den entsprechenden Wunderthaten des Elias und des Elisa (I. Kön. 17, 14—16. II. Kön. 4, 42—44) als Materialien zu seinem neuen Gebilde benutzt. Im zweiten Bericht hat er derselben Idee, die er bereits im Bericht von der Stillung des Sturms verkörpert hat, einen neuen Ausdruck gegeben und dem Herrn, damit er dem Gesetzgeber und dem Propheten, die beide (II. Kön. 2, 8) durch Meer und Strom einen freien Durchgang bahnten, gleich, ja, überlegen werde, die Uebermacht über den empörten See mitgetheilt.

Der Vorwurf, den die Pharisäer und Schriftgelehrten seinen Jüngern machen, gibt dem Herrn Gelegenheit, denselben Eifer, mit dem Elias die falschen Lehrer seiner Zeit bekämpft hatte (I. Kön. 18, 18. 21), zu beweisen, namentlich aber seine Gegner durch den Gegenvorwurf niederzuwerfen, daß sie ihr eigenes Menschenwort an die Stelle des Gotteswortes setzen, wie die Diener des Baal, mit denen Elias kämpfte, auch nur einen selbstgeschaffenen Gott verehrten.

Die Menschensatzung, mit welcher die Widersacher Jesu das Wort Gottes aufheben (Marc. 7, 13), ist zwar zunächst die Tradition in ihrem Unterschiede vom Gesetz — handelt es sich aber auch nur noch um die eigenmächtige Ueberlieferung und um selbstgeschaffene Menschensatzungen, wenn Jesus den Satz aufstellt, daß Nichts Natürliches den Menschen verunreinigen könne? Kämpft er nur noch gegen die Erfindungen der Schriftgelehrten, wenn er die bösen Gedanken, die aus dem Herzen

kommen, als das einzig Verunreinigende bezeichnet? Nein! Das Gesetz selber stößt er über den Haufen, die mosaischen Speisegesetze und die gesetzliche Furcht vor der Natur hebt er auf durch den Gedanken der Freiheit des Geistes, der der Herr alles Natürlichen ist, wie er früher das Bedürfniß als den unbedingten Meister über das Sabbathsgesetz stellte und dasselbe Gesetz der Pflicht und der Vorzüglichkeit des Wohlthuns unterordnete.

Er trennt zwar Beides: — erst nachdem er die Heuchelei der Pharisäer gestraft hat, die ihren Ueberlieferungen zu Liebe das Gebot Gottes preisgeben, ruft er (Marc. 7, 14) das Volk herbei und führt er den allgemeinen Satz von der Ueberlegenheit des Geistes über alles Natürliche aus, wirft er das Gesetz über den Haufen — vollständig ist die Trennung aber doch nicht durchzuführen — der Mittelpunkt der ersten Hälfte der Argumentation macht sich auch für die zweite geltend — der schneidende Gegensatz der Menschensatzung und des Gottesgebots klingt auch in diese zweite Hälfte hinein und erweckt in dem Leser die Ahndung, daß das Gesetz im Verhältniß zu dem neuen Gebot der Herzensreinigkeit selbst nur Menschensatzung sey, die dem Anhänger des Neuen Nichts mehr anhaben könne.

Der Bruch mit dem Gesetz, der in den Sabbathscollisionen rein und scharf eingeleitet war, geht also weiter und nähert sich der letzten Entscheidung, die er im Kampf zu Jerusalem erhält. Die Nähe der Krisis, die über das jüdische Volkswesen ergehen wird, kündigt sich ferner in dem heroischen Auftreten der Kanaaniterin an, die (wie Elias im Hause der Wittwe in Sarepta) sich das Brot erobert, welches den Kindern des Hauses gehört, — kündigt sich endlich noch drohender an, wenn Jesus (Marc. 8, 10 — 12) die Forderung der Pharisäer, die von ihm ein Zeichen vom Himmel sehen wollten, (wie auch Elias

[I. Kön. 18, 45. II. Kön. 1, 10], zum Zeichen, daß er ein Mann Gottes ſey, dem Himmel geboten und Regen und Feuer herabbeſchworen hat,) mit der Verſicherung zurückweiſt, daß dieſes Geſchlecht kein Zeichen ſehen ſolle.

Ein wichtiger, vielbedeutender Abſchluß! Eine Periode des Lebens Jeſu iſt zu Ende — vor den Augen des Volks thut er kein Wunder mehr — wenn er ſich im folgenden Abſchnitt, vom Bekenntniß Petri an und während ſeiner Reiſe nach Jeruſalem offen und frei als den Meſſias hinſtellt und die Anerkenntniß ſeiner Meſſianität ohne Weiteres hinnimmt, weiſt er auf die Nothwendigkeit ſeines Leidens hin und verlangt er von ſeinen Nachfolgern die gleiche Selbſtentſagung und Verzichtleiſtung auf weltliche Macht und Herrlichkeit — im letzten Abſchnitt endlich, ſogleich nach ſeinem Einzuge in Jeruſalem, kündigt er dem ganzen jüdiſchen Volksweſen den Vernichtungskrieg an und führt er den letzten Kampf ſelbſt noch ſo weit durch, daß er in der Schlußrede an ſeine Jünger den Untergang des jüdiſchen Volksweſens als eine unzweifelhafte Wahrheit vorausſetzen kann.

So weit die Ueberſicht! Wir haben nun die doppelte Aufgabe, ſowohl aus der Verwirrung der Berichte des Matthäus und Lukas, als auch aus der Mißgeſtalt, die in dieſem Abſchnitt das Evangelium des Marcus darbietet, den Urbericht wiederherzuſtellen.

2.

Wiederherstellung des Urberichts.

An dem Orte, wo dieser Abschnitt im Urevangelium seine bedeutungsvolle Stelle hatte, hat Lukas (C. 9, 1—17) außer der Aussendung der Zwölfe und der Aeußerung des Herodes über Jesum nur die Speisung des Volks. Die andern Erzählungen hat er entweder wie die Errettung der Jünger aus der Gefahr des Sturmes und das Zusammentreffen Jesu mit der Kanaaniterin vollständig ausgelassen, weil die Idee, deren Ausdruck sie dienen, ihm in andern Berichten schon hinreichend gesichert schien — (so hat sich Jesus bereits als den Helfer in der Noth bewährt, als er auf der Ueberfahrt nach dem Land der Gergesener den Sturm bedrohete, und ist die erobernde Kraft des Heidenthums im Glauben des Hauptmanns von Kapernaum hervorgetreten) — oder er hat sie auf eine unpassende Weise anticipirt — (so den Bericht von der Mißachtung des Propheten in der Heimath in der verfehlten Introduction seines Evangeliums) — oder er hat sie sich in der Verwirrung und Ueberfüllung seines Reiseberichts verlieren lassen — (die Collision, zu welcher die Nichtbeachtung der Waschungen vor dem Essen Anlaß gab, hat er durch die Combination mit den Weherufen über die Pharisäer und Schriftgelehrten (C. 11, 37 — 39) und die Zeichenforderung durch die Verbindung mit dem Vorwurf des Teufelsbündnisses um ihre Bedeutung gebracht) — die ausführliche Erzählung des Urberichts vom Ende des Täufers hat er endlich seinem Plane, wonach er Alles, was die selbstständige Geschichte des Täufers betrifft, vor dem Anfang seines Evangeliums liegen ließ, geopfert und erst der spätere Compilator des

gegenwärtigen Lukasevangeliums brachte seine störende Notiz von der Ursache der Gefangensetzung des Täufers in die von ihm angefügte Vorgeschichte vom Auftreten desselben und von der Taufe Jesu.

Matthäus hat den ganzen Abschnitt sogleich an den großen Parabelvortrag Jesu angeknüpft, aber in seiner Weise durch Ueberfüllungen und durch das Ungeschick seiner Combinationen entstellt. Nur die Aussendung der Zwölfe, deren Instruction er ungefähr an derselben Stelle, wo er sie im Urbericht fand, nämlich nach der Verrichtung der vier colossalen Wunder (C. 10) angebracht hatte, konnte er im gegenwärtigen Abschnitte nicht anbringen, er ließ sie daher aus, bewirkte sodann (C. 14, 12) in seiner Unachtsamkeit jene ungeheure Verwirrung, mit der er den Schluß des Berichts von der Hinrichtung des Täufers, also von einer längst vergangenen Begebenheit, mit der Gegenwart verknüpft und die Nachricht vom Ende des Täufers (V. 13) jetzt, in diesem Augenblicke es bewirken läßt, daß Jesus in einem Nachen sich in die Einsamkeit der Wüste zurückzieht. In einem Nachen! — und er hatte bisher den Leser in der Vorstellung gelassen, daß sich Jesus in Nazareth befindet (C. 13, 58) — er hatte es vergessen, seiner Quelle die Notiz nachzuschreiben, daß Jesus Nazareth verließ und lehrend umherzog, und er konnte und durfte dem Urbericht nicht die weitere Notiz entlehnen, daß die Jünger nach der Rückkehr von ihrer Missionsreise ihren Herrn am Ufer des Seees fanden, von wo er mit ihnen nach der Wüste drüben fuhr, um sie sich dort ausruhen zu lassen.

Matthäus wußte auch nicht mehr, daß das Eliasartige der Charakter der folgenden Begebenheiten sey und daß der Bericht, den die Jünger später dem Herrn über die Volksmeinung abstatten (Matth. 16, 14), in diesem Abschnitt motivirt und dem

Leser erklärt werden soll. Er berichtet nur, daß Herodes glaubte, Jesus sey der auferstandene Täufer.

Während der Urbericht den neuen Ahab und die neue Isabel nur im Hintergrunde als drohende Gestalten stehen läßt, hat Matthäus die Sache so dargestellt, als ob die Aufmerksamkeit, die Herodes auf Jesus richtete, unmittelbar gefahrdrohend gewesen sey, denn auf die Nachricht, die er über den Tetrarchen erhielt, zieht sich Jesus in die Einsamkeit zurück — nur ist es schade, daß die Nachricht, die ihn zu seinem Rückzug bewog, jene abentheuerliche Botschaft ist, die ihm die Jünger des Täufers von dem längst der Vergangenheit angehörigen Tode ihres Meisters als von einer so eben erst stattgefundenen Begebenheit bringen.

Matthäus deutet sogar darauf hin, daß es ausdrücklich die Gewißheit war, die er über den blutgierigen Charakter des Herodes erhielt, was Jesum bewog, sich in die Verborgenheit zurückzuziehen — der Tyrann, bemerkt er C. 14, 5 ziemlich geflissentlich, hatte immer schon den gefangenen Täufer ums Leben bringen wollen und nur die Furcht vor dem Volke, welches denselben als einen Propheten betrachtete, hatte ihm bisher die Befriedigung seines Hasses erschwert — wiederum aber schade, daß der Evangelist selbst dafür gesorgt hat, daß sein Pragmatismus zusammenfällt. Obwohl er sagt, Herodes habe längst den Tod des Täufers gewünscht, so stellt er die Sache doch so dar, daß der Tyrann nur wider seinen Willen dazu gebracht wurde, dem Gefangenen an das Leben zu gehen. Jener Schwur, zu dem er sich gegen die Tochter der Herodias verpflichtet hatte, und die List seiner Frau, die, man erfährt nicht, weshalb, ihrer Tochter eingab, sie solle von Herodes das Haupt des Täufers verlangen, nur diese über seinen Willen hinausgehenden fremden Bestimmungen bewogen ihn, den Täufer enthaupten zu lassen,

und er selbst war traurig, als er sich von seinem Schwur gefesselt sah. Matthäus hat nämlich die Subjecte, Verba und Objecte bunt durcheinander geworfen, als er den Urbericht, der uns im Marcusevangelium erhalten ist, abschrieb und abkürzte. Herodias vielmehr war es, die dem Urbericht zufolge dem Täufer es nachtrug, daß er ihre Ehe mit Herodes als eine ungesetzliche getadelt hatte — Herodias hatte ihn tödten wollen, aber es nicht gekonnt, da ihn Herodes fürchtete, als einen gerechten und heiligen Mann kannte und oft sogar seinen Rath einholte — dieser Herodes konnte demnach allerdings traurig werden, als er sah, wie sein Schwur, mit dem er sich gegen die Tochter der Herodias verpflichtet hatte, dem Täufer seinen Kopf kostete.

Bei der Flüchtigkeit, mit der Lukas den Urbericht epitomirte, bei der Nachlässigkeit, mit der ihn Matthäus abschrieb, ist es endlich auch erklärlich, wenn sie nicht mehr sahen, was es zu bedeuten hat, wenn derselbe den Herodes „König" nennt (Marc. 6, 14); sie nennen ihn „den Tetrarchen", während ihn jener Titel im Urbericht als den zweiten Ahab kenntlich machen sollte.

Gehen wir nun zur Vergleichung der Berichte über die wunderbare Speisung über und finden wir, daß während Lukas — gleich wie der Vierte — nur von Einer Verrichtung dieses Wunders weiß und in seiner Quellenschrift gelesen hat, während Matthäus und Marcus noch von einer zweiten Speisung wissen, die kurze Zeit nach der ersten erfolgt seyn soll, so haben die beiden Letzteren der Kritik selbst das Mittel dazu in die Hand gegeben, den Urbericht in seiner ersten Einfachheit wiederherzu-

stellen und von der ungehörigen Wiederholung des Wunders zu befreien.

Ihre zweite Speisung verräth sich nämlich durch die Haltung und das Benehmen der handelnden Personen auf unwiderlegliche Weise als eine bloße Modification der ersten, die Einer von ihnen in einer Nebenquelle als die einzige vorfand, wegen der Verschiedenheit einzelner Züge der Aufnahme auch für werth hielt und so zur zweiten machte. Wenn Jesus zum zweitenmale die Erschöpfung der Menge bemerkt, die er nicht ungesättigt entlassen wollte, und die Jünger sowohl im Bericht des Matthäus wie in dem des Marcus ihn darauf aufmerksam machen (Matth. 15, 33. Marc. 8, 4), daß sie unmöglich in der Wüste so viel Brot herbeischaffen könnten, als nöthig sey, um einen so großen Volkshaufen zu sättigen, so stehen sie auf demselben Fleck, auf dem sie sich damals befanden, als sie ihren Herrn das erstemal auf die ungenügenden Hilfsquellen des Augenblicks für die Tausende der anwesenden Volksmenge aufmerksam machten, d. h. verrathen sie es selbst, daß sie Nichts davon wußten, daß ihr Herr bereits Einmal, ja, kurz vorher in derselben Verlegenheit Rath geschafft hatte.

Wer von Beiden, ob Marcus — d. h. der Verfasser des gegenwärtigen Marcusevangeliums — ob Matthäus, oder ob einer ihrer Vorgänger zuerst diesen störenden Ueberfluß geschaffen hat, diese Frage werden wir nicht eher zur Entscheidung zu bringen suchen, ehe wir nicht alle Zusätze, mit denen das Marcusevangelium den Bau des Urberichts überladen hat, übersehen.

Freilich könnte es kaum eine günstigere und zuverlässigere Urkunde für die zweimalige Speisung geben — wenn das Zeugniß Jesu, welches die Evangelien des Matthäus und Marcus für die Wiederholung des Wunders beibringen, durch solche Gewährsmänner verbürgt werden könnte und wenn nicht der Be-

richt, in welchem dasselbe vorkommt, so haltlos wäre, daß er es mit in seinen Ruin hineinzieht. Bald nach der zweiten Speisung, unmittelbar nach der Zeichenforderung, als Jesus mit den Jüngern über den See fuhr, hatten dieselben vergessen, Brot mitzunehmen, als daher ihr Herr zu ihnen sagte: „sehet zu und hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer" Matth. 16, 6 — (Marcus hat hier (C. 8, 15) die ungehörige Combination: „sehet euch vor vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes") — dachten sie untereinander hin und her, wie er auf diese Warnung komme, da sie doch kein Brot mitgenommen hätten, worauf ihnen Jesus wegen ihrer Bekümmerniß um des Brotes willen Vorwürfe machte und ihnen ausführlich vorrechnet, mit wie geringen Hilfsmitteln er das erstemal fünf-, das zweitemal viertausend gesättigt hatte.

So viel ist gewiß: er erinnert sie an seine beiden Machtbeweise, um sie auf die Thorheit ihrer *Sorge* für die Leibesnahrung in seiner Nähe aufmerksam zu machen — welcher mühselige Umweg, welche Weitschweifigkeit der Demonstration wäre es demnach gewesen, wenn er in der That damit nur bezweckte, sie zur Einsicht zu bringen, daß es ungereimt sey, seine Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer *wörtlich* zu verstehen und auf *leibliches* Brot zu beziehen! Nein! Nein! Er straft vielmehr ihren *Unglauben* — er straft sie wegen ihrer *Bekümmerniß* über den Umstand, daß sie kein Brot mitgenommen hätten! Er läßt sich viel zu weitläufig über den *Umfang seiner Macht* und Wunderkraft aus, als daß nicht sein Vorwurf (Matth. 16, 11), wie sie nur glauben könnten, daß er bei seiner Warnung vor jenem Sauerteig an leibliches Brod gedacht habe, *viel zu spät* käme!

Wohl! dieser Vorwurf mag dennoch das Ganze beherrschen und den Zweck erreichen, um dessetwillen er ausgearbeitet ist —

aber konnten denn die Jünger, wenn sie ihr Meister vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer warnte, auch nur im entferntesten auf den Gedanken kommen, daß diese Warnung grundlos sey, da sie kein Brot bei sich hätten? Unmöglich! Die Pharisäer und Sadducäer gehören nicht zu den Leuten, bei denen man sich mit Brot versorgt.

Das Mißverständniß der Jünger ist so unnatürlich und unmöglich, daß es den Bericht verzerrt und endlich auseinanderreißt.

Matthäus, der seinen Bericht mit der Bemerkung schließt, daß die Jünger nach jener Verweisung auf die beiden Wunderthaten zur Einsicht kamen, daß die Warnung sich nicht auf den Sauerteig des Brotes sondern auf die Lehre der Pharisäer und Sadducäer bezog, führt uns auf den ersten Anlaß des ganzen Berichts, auf jene Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer, „der die Heuchelei ist" — auf jene Warnung, die Lukas (C. 12, 1) einer seiner Quellen entlehnt hat und den Herrn in unmittelbarer Verbindung mit mehreren heterogenen Sprüchen vor der tumultuosen Versammlung jener Menge vortragen läßt, die zu so viel Tausenden zusammengeströmt war, daß sie einander zertraten. Dieser Spruch ist in dem vorliegenden Erzählungsstück des Matthäus und Marcus zu einem Mißverständniß, zu einem Contrast zwischen der Weisheit Jesu und der Beschränktheit der Jünger benutzt, der so abentheuerlich und haltlos ist, wie nur irgend einer, den der Vierte gebildet hat. In der That ist auch sogar ein Keim von der Anschauung des Vierten von der wahren Lebensspeise der Gläubigen in der Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer enthalten, wenigstens in der Ausführung des Bildes, die den Herrn als den Brotspender hinzustellen sucht, nur ist dieser Versuch in der vorliegenden Gestalt verunglückt, da die Parallele zwischen dem

Sauerteig der jüdischen Meister und dem Brot, welches Jesus den Seinigen spendet, durch die unverhältnißmäßig ausführliche und ernstliche Verweisung auf das doppelte Speisungswunder auseinandergerissen wird und unwiderbringlich verloren geht.

Aus dem Bericht vom Wandeln Jesu auf dem See haben wir zunächst den Eindringling zu entfernen, dem Matthäus in seiner Schrift eine Stätte eingeräumt und dessen Bekanntschaft er in einer jener Bearbeitungen des Urevangeliums gemacht hat, die die hervorragende Stellung und die Vertrautheit mit dem Herrn, die dem Apostelfürsten schon in der ursprünglichen Anlage der evangelischen Geschichte eigen war, mit neuen Belegen bestätigt haben*) — Petri verunglückter Versuch, gleich seinem Herrn auf dem Wasser zu wandeln. Nach dem Urbericht legt sich der Sturm erst in dem Augenblick, wenn Jesus in das Schiff tritt, und Matthäus hat diese Anordnung selbst nicht zu ändern gewagt — wie kann also Petrus erst in dem Augenblicke, als er den gefährlichen Gang wagte, die Bemerkung machen, daß der Wind stark war? — wie konnte er auch nur den Gedanken dieses Wagstücks fassen, wenn ihn der Sturm selbst in dem Augenblicke, als er das Geheiß seines Meisters für sich hatte, in Furcht setzte? Der verwunderte Ausruf der Leute im Schiff, die vor dem Herrn niederfielen und ihn als

*) Am Schluß unserer Arbeit werden wir im Stande seyn, dieselbe zu reconstruiren, bei welchem Geschäft, wie wir hier vorläufig bemerken können, die evangelischen Citate der Clementinischen Homilien wichtige Dienste leisten werden.

Sohn Gottes priesen, nimmt ferner auf den auffallenden Zwischenfall keine Rücksicht — die Hilfe selbst kommt zu spät, wenn der mißlingende Versuch des Petrus zwischen der Ankunft Jesu und seinem Eintreten in das Schiff eine längere Zeit einnimmt — die Episode reißt die beiden Seiten des Contrastes, die Gefahr und die Rettung aus der Noth, auseinander, indem sie das Interesse des Berichts, die Spannung nämlich, mit der wir die Nachricht von der Stillung des Sturms erwarten, viel zu lange in der Schwebe hält und unbefriedigt läßt — nur im Urbericht (Marc. 6, 51), wenn es heißt: „als er zu ihnen ins Schiff stieg, legte sich der Sturm", findet die Ansicht, daß Jesus als Retter kommt und daß seine Gegenwart die Empörung der Elemente besänftigte, ihren Ausdruck und tritt der Causalnexus, auf den es hier ankommt, wirklich hervor; diese Tendenz des Berichts wird dagegen vollständig paralysirt, wenn Matthäus um des Einschiebsels willen sich zu der Wendung gezwungen sieht: als sie (nämlich Jesus und Petrus) ins Schiff traten, legte sich der Sturm — kurz, der Urbericht hat nicht eher Ruhe, bis er den Eindringling ausgeschlossen oder, falls derselbe durchaus seinen Platz behaupten will, erdrückt hat.

Dagegen gehörte bereits zum Urbericht die unmögliche Voraussetzung, daß die Jünger, die am Abend abgefahren waren, auf einem See, der nur zwei Stunden breit war, den folgenden Morgen erst bis in die Mitte gekommen seyen — daß das Schiff vom Abend bis zum Morgen sich mitten auf der Höhe des Seees befindet. Die ideale Anschauung, die den Bericht geschaffen, merkte es nicht, wie unverhältnißmäßig und unmöglich diese Voraussetzung sey, weil es ihr darauf ankam, die Jünger in der Nacht, so lange wie möglich, in Noth zu sehen — (die Nacht und die Noth gehörten zusammen) — damit erst, wenn der Morgen dämmerte, — (der Morgen und die Befrei-

ung aus der Noth gehörten wieder zusammen) — der Herr ihnen Hilfe brächte.

Auch im Bericht des Marcus finden sich die Elemente dieser Voraussetzung — aber er ist nicht der Urbericht selbst, da er ein überschüssiges Glied enthält, welches mit der Grundvoraussetzung selbst in Streit liegt und nur der Willkühr, einem spätern Interesse seinen Ursprung zu verdanken hat. Obgleich nämlich auch Marcus, wenn er sagt, daß Jesus die Jünger in Gefahr sah, andeuten will, daß er ihnen zu Hilfe kommen wollte, als er sogleich auf den Wogen des Seees „zu ihnen kam", so sagt er dennoch, Jesus wollte (C. 6, 48—50) bei ihnen vorübergehen und nur der unerwartete Umstand, daß die Jünger bei seinem Anblick laut aufschrieen, weil sie ein Gespenst zu sehen glaubten, habe ihn bewogen, still zu stehen und ihnen Muth einzusprechen. Daß Jesus bei den Jüngern vorübergehen will, ist zu viel, ist eine Ueberfülle des Pragmatismus, der sich gleichsam selbst überschießt, ist eine falsche Uebertreibung der Wunderkraft Jesu, die dem Ueberarbeiter des Urberichts dann erst in ihrer ganzen Größe hervorzutreten schien, wenn Jesus im Begriff war, den See in seiner ganzen Breite zu überschreiten — dieser Ueberschuß muß daher entfernt und Jesus in dem Augenblick, wo er bei den Jüngern ankommt, durch den Schreck derselben zu seinem Zuspruch veranlaßt werden.

Auch das Erstaunen der Jünger über die Wunderhilfe muß wieder den Schluß des Berichts bilden und wie in dem frühern Bericht von der Stillung des Sturms (Marc. 4, 41) als die natürliche Folge der Großthat Jesu erscheinen — d. h. das erklärende Anhängsel im Bericht des Marcus, welches dieß Erstaunen als ein Unrecht von Seiten der Jünger charakterisirt: „denn sie waren über die Brote nicht zum Verständniß gekom-

men, denn ihr Herz war verhärtet", muß wieder wegfallen — es ist von dem Ueberarbeiter, der den Abschnitt vom Sauerteig der Pharisäer in das Urevangelium eingefügt hat, als erklärende Vorandeutung vorangeschickt.

Im Abschnitt vom Gottesgebot und den Menschensatzungen hat Matthäus wiederum einen Ueberschuß von Sprüchen und Wendungen, die er auf das Geheiß des Urberichts wieder aufgeben muß.

Nachdem Jesus die Heuchelei der Pharisäer und Schriftgelehrten gestraft und dem Volke die Eröffnung über dasjenige, was allein den Menschen verunreinigt, gegeben hat, traten seine Jünger zu ihm (Matth. 15, 12) und sprachen: „weißt du auch, daß sich die Pharisäer ärgerten, als sie das Wort hörten?" Welches Wort aber? Den Spruch über die Tradition oder über das, was wirklich den Menschen verunreinigt? Offenbar ist der erstere gemeint, denn Jesus antwortet den Jüngern mit dem Spruch über die Nothwendigkeit, daß jedes Gewächs, das sein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, ausgerottet wird (V. 13) — den Schluß der strafenden Zurückweisung der Pharisäer bildete aber (V. 10. 11) der Spruch von dem einzig Verunreinigenden, ein Spruch, dessen innere Gewalt die Erörterung über die Heuchelei der Gegner weit zurückdrängt, und Jesus hatte sogar, ehe er diesen neuen Spruch vortrug, das Volk zum Hören herbeigerufen — die Pharisäer sind also abgefertigt und sie können, sie dürfen nicht noch einmal die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die Bemerkung der Jünger macht demnach ihre Niederlage, die entscheidend und abgeschlossen ist, zweifelhaft.

Wenn ferner die Jünger unmittelbar nach der Aeußerung Jesu über das einzig Verunreinigende mit ihrer Bemerkung auftreten, so thun sie mit diesem Spruch so vertraut, daß es sie nur noch interessirt, was er auf die Gegner für einen Eindruck gemacht habe — sie geben somit zu erkennen, daß sie den Spruch selbst verstanden haben — wie kann aber dann unmittelbar darauf (V. 15) Petrus seinen Herrn bitten, er möge ihnen diese Parabel deuten?

Diese! Es ist die vom einzig Verunreinigenden gemeint — Jesus gibt auch ihre Deutung (V. 16—20) — daß aber Petrus diese Parabel meinte, konnte Jesus nur in einem Bericht wie demjenigen des Marcus wissen, wo er den Spruch von dem einzig Verunreinigenden wirklich unmittelbar vorher vorgetragen hatte, unmöglich aber in einem Bericht, wo jener Spruch weit zurückgeschoben, wo ein neues Interesse eingetreten ist und Jesus diese neue Wendung des Interesses und Gesprächs in den Gleichnissen vom gottgepflanzten Gewächs und von den blinden Führern der Blinden weiter fortgeführt, von jenem Spruch also nur noch weiter abgelenkt hatte.

Der Urbericht ist somit wiederhergestellt. In einen Bericht, der demjenigen glich, den wir noch jetzt in der Schrift des Marcus lesen, hat Matthäus eine spätere Fortbildung der Dialektik gegen die pharisäische Hochhaltung der Tradition, namentlich den Spruch vom gottgepflanzten Gewächs und dort noch dazu eingeschoben, wo an die Stelle des Kampfs gegen die Tradition bereits der Kampf gegen das Gesetz selber eingetreten war. Matthäus hat sich endlich auch darin außerordentlich versehen, daß er am Schluß einer Rede, die über den beschränkten Anlaß weit hinausgegangen ist, zum großen Schaden für den Spruch über das wirklich und allein Verunreinigende — für einen Spruch, der das Gesetz selber über den Haufen stößt

und an die Tradition der Pharisäer nicht mehr denkt, den Herrn die nachschleppende und den ganzen Sinn des vorhergehenden Gewaltspruchs zerstörende Bemerkung anfügen läßt: „aber mit ungewaschenen Händen essen, verunreinigt den Menschen nicht."

Der Urbericht — ist er aber wirklich wiederhergestellt, wenn aus der Verwirrung der Schrift des Matthäus die Form des Berichts hervorgeht, den uns Marcus bietet? Uns war es zwar möglich, den Kampf gegen die Tradition mit dem siegreichen Angriff auf das Gesetz in Zusammenhang zu bringen — aber war dieser Zusammenhang vom ersten Schöpfer auch bereits beabsichtigt? Führt die Oekonomie des Urberichts, d. h. jenes Werkes, das wir selbst erst aus dem gegenwärtigen Marcusevangelium reconstruiren mußten — nicht vielmehr zur Annahme, daß das Strafwort gegen die Unterordnung des Gottesgebots unter die Menschensatzung ursprünglich allein die Erwiderung Jesu bildete und daß der Kampf gegen die gesetzliche Anschauung von der Reinigkeit ein späterer Zusatz, ein späteres Werk sey — ähnlich wie auch im Abschnitt vom Fasten und von der ersten Sabbathscollision*) der Urheber des jetzigen Marcusevangeliums die ursprüngliche kürzere Antwort Jesu mit spätern Fortbildungen bereichert hat? Es mag für die Erst genug seyn, die Vermuthung auszusprechen und auf den Umstand zu verweisen, daß auch jene spätere Fortbildung, der Spruch vom gottgepflanzten Gewächs auf einen größern freien Raum nach der Bekämpfung der pharisäischen Tradition hinweist, als die jetzige Verbindung derselben mit dem Kampf gegen das gesetzliche Reinigkeitsgebot darbietet.

---

*) Was diesen Abschnitt betrifft, so werden wir später die Bedeutung abzuschätzen haben, die dem Zeugniß der Cambridger Handschrift beizumessen ist.

Wenn die Kanaaniterin sich durch ihren Schrei um Hilfe für ihre Tochter einmal mit dem Herrn in Beziehung gesetzt hat, dürfen nicht erst die Jünger dazwischen treten, wie es in der Darstellung des Matthäus geschieht (C. 15, 22—24), und ihrem Herrn dazu Anlaß geben, das Vorrecht des jüdischen Volks zweimal gegen das Hilfsgesuch der Heidin geltend zu machen.

Der Wendepunkt der Erzählung liegt offenbar in dem erschütternden Worte der Frau: „Ja, Herr! (es ist allerdings nicht recht, den Hunden das Brot der Kinder vorzuwerfen) aber doch essen die Hunde von den Brocken, die vom Tisch ihrer Herren fallen" — haben nun aber die Jünger bereits für die Frau gebeten und zwar ohne Erfolg, so kommt dieser Wendepunkt zu spät und der Contrast, der durch die Abweisung der Jünger in die Darstellung gekommen ist, bleibt unklar: andererseits ist es mit der Ausschließung der Heiden viel zu sehr Ernst geworden, wenn der Herr erst den Jüngern und sodann dem Weibe entgegenhält, daß er mit den Fremden Nichts zu schaffen habe, und der Zufall, der seine Ansicht plötzlich ändert, wird nur noch zufälliger, das ganze Bild aber unruhig und haltungslos.

Die Jünger müssen bei Seite treten, Jesus darf nicht schon vorher von seiner beschränkten Bestimmung zu ihnen gesprochen haben, damit in dem ersten Augenblick, wenn die Frau an ihn sich wendet, die Collision sich bildet und durch den kühnen Glauben der Heidin aufgelöst wird: — kurz, damit der Urbericht, wie er sich in der Schrift des Marcus (C. 7, 24—30) findet, wieder hergestellt wird. Das Geschrei der Frau des Matthäus: „erbarme dich meiner, Sohn Davids", ist dem Bericht des Urevangeliums von der Heilung des Blinden zu Jericho entlehnt wie auch der andere Zug, daß die Andern dieß

Geschrei lästig finden und Ruhe haben wollen: dort, bei Jericho, drohen die Leute überhaupt dem Blinden, er solle schweigen (Marc. 10, 47) — hier, in der Erzählung des Matthäus, wo die Volksmenge fehlt, die dort den Herrn geleitet, müssen die Jünger auftreten, das Geschrei lästig finden, um die Gewährung des Gesuchs bitten — (wenigstens wird durch die Antwort des Herrn ihre Bitte um Abfertigung der Frau zur Bitte um die Gewährung ihres Verlangens) — und wenn es um die Worte der Jünger zu thun ist, so erinnert sich Matthäus, daß sie bei einer andern Gelegenheit zu dem Herrn gesagt haben: „entlasse sie!" (Marc. 6, 36. Matth. 14, 15). Dasselbe müssen sie auch jetzt sagen, obwohl die Worte durch den neuen Zusammenhang einen andern Sinn bekommen. Wenn alle diese Aenderungen sich als ein Werk des Matthäus erweisen, so wagen wir nicht zu viel, wenn wir auch das prosaisch ernste Wort des Herrn über das ausschließliche Privilegium der Juden: „nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel bin ich gesandt", auf seine Rechnung setzen.

Ein Widerspruch, der sich in der Schrift des Marcus in den Worten findet, mit denen Jesus die Frau mit ihrem Gesuch abweist, bürgt uns für die Ursprünglichkeit dieser Darstellung. Wenn es nämlich heißt: laß zuerst die Kinder satt werden, denn es ist nicht schön, „das Brot der Kinder" zu nehmen und den Hunden vorzuwerfen, so wird im ersten Glied den Hunden die Aussicht gelassen, daß sie nachher, wenn die Kinder satt sind, auch gesättigt werden würden, während ihnen dagegen im zweiten Gliede des Spruchs jede Hoffnung, daß sie Brot bekommen würden, genommen wird. Der Widerspruch ist in der Abhängigkeit des Urberichts vom alttestamentlichen Original begründet: wie jene Wittwe von Sarepta, als Elias von ihr Brot verlangte, das Bedürfniß ihres Sohnes geltend machte, Elias ihr

aber Muth einsprach und gebot, sie solle ihm zuerst*) Brot schaffen, für ihren Sohn würde sich nachher mit Gottes Hilfe auch das Nöthige finden, — wie es sich also in diesem Zusammenhange um die vorhergehende Sättigung eines Andern handelt, so muß nun auch Jesus das Bedürfniß der Kinder, die zuerst gesättigt werden müßten, gegen das Weib geltend machen und erst im zweiten Glied des Spruchs, wenn der allgemeine Grundsatz aufgestellt werden soll, der die Collision auf ihre Spitze treibt, kann er die ausschließliche Prärogative der Juden für einen Augenblick behaupten. Aber nur für einen Augenblick! — denn das Weib stürzt durch ihr kühnes Wort die Schranke um und sie mußte dieselbe umstürzen, da den Heiden das Heil nicht entzogen werden kann, wie auch jenes Weib von Sarepta das Brot ihres Kindes dem fremden Manne gibt.

Der Bericht ist in jener Zeit gebildet, als die Universalität des christlichen Princips längst gesichert war und diese Sicherheit des allgemeinen Bewußtseyns dem plastischen Künstler es möglich machte und erlaubte, für einen Augenblick eine Schranke aufzustellen, von der er wußte, daß sie sogleich darauf durch eine zweifache Kraft — den Eroberungsmuth des Heidenthums und die Kraft, mit der Jesus über die Gränzen seines geschichtlichen Wirkungskreises hinaus wirkt, — gestürzt wird. Den Ausdruck dieses Gedankens, daß die Macht des Herrn durch die Schranke seines historischen Wirkungskreises nicht beengt sey, hat uns übrigens Marcus in seiner Darstellung auch noch erhalten: — sein Jesus begibt sich nur in die Nähe des phönicischen Gebiets, die Frau kommt zu ihm heraus — beide stehen an der Gränze, wo das Jüdische und Heidnische sich

*) LXX. ἐν πρώτοις.

sonderten und berührten — Jesus versteht nun das Weib so, als verlange sie, er solle sich von dem jüdischen Gebiet entfernen und sich mit ihr in das heidnische begeben — das Weib gibt aber zu verstehen, es sey nicht nöthig, da er ihr doch aus der Ferne helfen könne — sie hat das Richtige getroffen und ihr Kind wird der Gewalt des Teufels entrissen. Matthäus kannte die Bedeutung dieser Situation nicht mehr — er läßt seinen Herrn sich „in" das Gebiet von Tyrus und Sidon selbst begeben und verwirrt endlich mit dieser neuen Situation sogar noch die ursprüngliche Voraussetzung, daß das Weib den Herrn eben dort traf, als sie „aus jenem Gebiet" herausgekommen war.

Während Urlukas in dem Erzählungsstück von der Wittwe von Nain eine Nachbildung der That des Elias am Sohn der Wittwe von Sarepta in seine Schrift aufgenommen hat — (Jesus und Elias treffen die Wittwen, deren Söhne sie der Gewalt des Todes entreißen, am Thor ihrer Stadt, Beide „geben den Müttern" ihre vom Tod erweckten Söhne zurück und wie die Frau von Sarepta durch die Wunderthat des Elias ergriffen ausrief: „nun erkenne ich, daß du ein Mann Gottes bist", riefen die Leute von Nain nach der Wunderthat Jesu: „ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden!") — während Lukas ferner in seiner Geschichte vom reichen Mann und Lazarus, die dem offenbarungsreichen Juden und dem draußen liegenden, in seiner Armuth und Verkommenheit elendiglich umkommenden Heiden entsprechen, eine Gestalt besitzt, die aus Elementen der Erzählung von der Kanaaniterin gebildet ist — (denn Lazarus, der mit den Hunden lebt, wünscht sich von den Brosamen, die vom Tisch des Reichen fallen, zu sättigen) — hat er jene Erzählung selbst in seine Schrift nicht aufgenommen, wohl aber ihre Nachbildung — die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum.

Doch auch diese Nachbildung würde uns in ihrer ursprünglichen, dem Urbild genau entsprechenden Form unbekannt geblieben seyn, wenn sie nicht Matthäus in dieser Urform neben der Erzählung von der Kanaaniterin in seine Schrift mit aufgenommen hätte. Nur der Hauptmann des Matthäus ist der ächte, der ursprüngliche, er muß, wie sein Urbild, die Kanaaniterin, persönlich vor dem Herrn erscheinen — der Herr muß unmittelbar von seinem Glauben bewegt werden, denn sein Ausruf (Matth. 8, 10): „wahrlich, ich sage euch, selbst in Israel habe ich solchen Glauben nicht gefunden", beweisen, daß er mit dem Mann es selbst zu thun hatte, und die Worte, mit denen der Hauptmann seine Ueberzeugung ausspricht, daß der Herr mit Einem Worte seinem Knaben helfen könne, — („auch ich bin ein Mensch, der Obrigkeit unterthan und habe Kriegsleute unter mir" u.s.w.) — kommen so frisch und unmittelbar aus dem Herzen, daß sie nur der Mann selbst dem Herrn vortragen kann.

Die Darstellung des Lukas verräth sich schon dadurch als eine verfehlte, daß der Hauptmann durch die abgesandten Aeltesten der Juden den Herrn erst zur Hilfe ruft und augenblicklich darauf, als Jesus der Bitte nachgibt und sich bereits auf dem Wege befindet, ihn durch eine neue Botschaft ersucht, sich nicht selbst unter sein Dach zu bemühen, da es ihn nur ein Wort kosten würde, seinem Knecht zu helfen. Wenn nicht das Geringste indessen geschehen war, was ihn bewegen konnte, seine frühere Bitte zurückzunehmen, so war freilich für den Schriftsteller indessen ein Zwischenfall eingetreten, der diese Willensänderung des Hauptmanns verlangte: — die jüdischen Abgesandten hatten nämlich vor dem Herrn die Verdienste gerühmt, die der Mann sich um das Gesetz und um das auserwählte Volk erworben habe (Luk. 7, 4. 5) — sie hatten ihn als einen Mann geschildert, der durch seine Werkthätigkeit sich

dessen werth gemacht habe, daß der Herr seine Bitte erfülle — nur zu dieser gesetzlichen Ansicht sollte die Demuth des Mannes, der jetzt seine Freunde, also Heiden, absandte, in Gegensatz treten — aber nur der Schriftsteller, nicht jener Mann, der von diesem Zwischenfall entweder nichts wissen konnte oder ihn von vornherein voraussetzen mußte, konnte diesen Gegensatz beabsichtigen und herbeiführen. Dieser Schriftsteller war übrigens nicht Urlukas selbst, sondern der Verfasser einer jener Quellenschriften, denen er noch mehrere Variationen auf diesen Gegensatz der pharisäischen Werkheiligkeit und der Demuth der Verworfenen oder außer dem Gesetz Stehenden entlehnt hat.

Erwähnt kann noch werden, daß Matthäus mit dem Wort Jesu über den Glauben des Hauptmanns (C. 8, 11. 12) den Spruch von den kommenden Schaaren der Heiden in seiner ursprünglichen, auch durch das Citat des Justinus *) verbürgten Form combinirt hat. In der Schrift des Urlukas fehlte am Schluß der Spruchcompilation des dreizehnten Capitels dieser Spruch: — erst der spätere Ueberarbeiter fügte ihn (C. 13, 29) in einer veränderten Form an, indem er die Erzväter, die die künftigen Genossen der Heiden bilden, in dem vorangehenden Spruch, mit dem Urlukas dieses Erzählungsstück geschlossen hatte, C. 13, 28 an die Stelle der Gerechten setzte.

Als Abfertigung der Leute, die ein Zeichen gefordert hatten, hat Urlukas übereinstimmend mit dem Urbericht nur das kurze Wort mitgetheilt, daß diesem Geschlecht kein Zeichen gege-

*) Dial. c. Tryph. p. 301.

ben werden solle. Nach der genauen Beschreibung, die Epiphanius von dieser Stelle seiner Schrift gibt, enthielt dieselbe weder die Androhung des Jonaszeichens noch den strafenden Vergleich des jüdischen Unglaubens mit dem Glauben der Niniviten und der Königin des Mittags. Beides hat erst der Compilator des gegenwärtigen Lukasevangeliums aus seinen spätern Quellen eingefügt.

Unsere bisherige Erfahrung von dem allmähligen Fortwachsen der Antworten Jesu wird auch im vorliegenden Falle wieder bestätigt. Abgesehen von der ursprünglichen Abweisung der Zeichenforderung sind auch der Spruch vom Jonaszeichen (Luk. 12, 29. 30) und die Vergleichung der Juden mit der Königin des Mittags und mit den Niniviten (V. 31. 32) zwei selbstständige Größen, die in der Reihefolge, in der sie in der Schrift des Lukas auf einander folgen, entstanden sind. Der Spruch vom Jonaszeichen ist die Androhung von Etwas Zukünftigem, die Vergleichung mit der Königin des Südens und mit den Niniviten ist die strafende Invective gegen den bereits abgeschlossenen und vollendeten Unglauben der Gegenwart — jener Spruch ist die Drohung mit dem Zeichen, als welches des Menschen Sohn vor diesem Geschlecht dastehen wird, in dieser Vergleichung dagegen kommt der Herr nicht als zukünftiges Zeichen, sondern als gegenwärtige Größe in Betracht, deren Unendlichkeit, deren größere Bedeutung wenigstens den Unglauben der Juden noch unentschuldbarer macht, während derselbe schon an dem Eifer, mit dem die Königin des Mittags die Weisheit Salomo's, des Geringeren, zu hören trachtete, und an der Buße, die die Niniviten nach der Predigt Jonas, des gleichfalls Geringeren thaten, seinen Richter hat. (Daß es heißt: die Niniviten, die Königin des Mittags werden am Gericht zur Verdammung dieses Geschlechts aufstehen, ist hier nicht von Be-

deutung — diese Beziehung auf die Zukunft wird durch die Hinweisung auf die jetzt schon dastehende, auf die gegenwärtige unendlich bedeutendere Größe überragt und bleibt immer von der Androhung des Jonaszeichens, als welches des Menschen Sohn vor diesem Geschlecht dastehen wird, wesentlich verschieden.) Dort im Spruch vom Jonaszeichen ist der Herr das Zeichen für das gegenwärtige Geschlecht — d. h. wird er eben so als Zeichen des Untergangs, dessen göttlicher Beschluß nur durch allgemeine Buße rückgängig gemacht werden kann, vor diesem Geschlecht dastehen, wie Jonas als Zeichen vor den Niniviten erschien, — hier, in der Vergleichung mit der Königin des Mittags und den Niniviten bedarf es keines Zeichens mehr, ist der Urtheilsspruch über dieses Geschlecht schon unwiderruflich bestimmt und wird er von jenen Fremden ausgesprochen werden.

Den Spruch vom Jonaszeichen hat Matthäus außerordentlich entstellt, indem er dasselbe von dem dreitägigen Aufenthalt Jesu im Grabe erklärte (Matth. 12, 40) — eine Erklärung, die zwar Justinus auch bereits kannte, aber in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten nicht vorfand, da er ausdrücklich bemerkt, daß die Leute, zu denen Jesus vom Jonaszeichen sprach, nicht merkten*), daß er unter diesem Zeichen seine Auferstehung am dritten Tage nach der Kreuzigung verstand.

In seiner gewohnten Weise hat Matthäus die Verwirrung noch weiter getrieben und wenn er den Herrn die Zeichenforderung zum zweitenmal (C. 16, 1—4) mit der Androhung des Jonaszeichens abweisen läßt, den Spruch über die Zeichen

---

*) Dial. c. Tryph. p. 334. 335 ..... οὐ δοθήσεται εἰ μὴ τὸ σημεῖον τοῦ Ἰωνᾶ. (καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ παρακεκαλυμμένα ἦν νοεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκουόντων, ὅτι ....

der Zeit vorangeschickt, die die Heuchler nicht verständen, während sie doch aus der Farbe des Himmels das Wetter in voraus zu bestimmen wüßten — ein Spruch, der sich vielmehr auf die letzte Krisis bezieht und dessen Elemente auch Lukas (C. 12, 54—56) aus einer jener Quellenschriften entlehnt hat, die ihm mehrere Variationen auf die Rede des Herrn über die letzte Krisis geliefert haben.

Obwohl das Schicksal dieses Elias-Abschnittes vollständig entschieden ist, so haben wir doch noch eine Untersuchung durchzuführen — wenigstens bin ich dazu verpflichtet, nachdem ich das erstemal, als ich mit meiner Kritik der evangelischen Geschichte auftrat, jene Untersuchung angeregt habe, ohne alle Punkte, die für sie Bedeutung haben, ins Auge zu fassen.

Es handelt sich um die Vergleichung des evangelischen Urberichts und der Angaben des Josephus über die Enthauptung des Täufers.

3.

Die Enthauptung des Täufers.

Während nämlich nach dem Bericht des Marcus Herodes den Täufer gefangen gesetzt hat, weil dieser seine Ehe mit der Herodias, der früheren Gemahlin seines Bruders, als eine ungesetzliche getadelt hatte, berichtet uns Josephus, Herodes habe ihn vielmehr deshalb gefangen gesetzt, weil er fürchtete, er würde

das Volk, das ihm begeistert anhing, noch aufwiegeln und zum Aufstand bewegen. Marcus erzählt uns ausführlich, wie Herodes in seiner Schwäche der Herodias Gelegenheit gab, ihren Haß gegen den Sittenrichter zu befriedigen; nach Josephus hat Herodes den Täufer aus dem Wege geräumt, um sicher zu gehen und aller Furcht vor dem gewaltigen Volksmanne los zu seyn. Wenn Marcus erzählt, wie die Tochter der Herodias auf Anrathen ihrer Mutter den Herodes um das Haupt des Täufers bittet und verlangt, daß es ihr auf der Stelle auf einer Schüssel gebracht werde, wenn nun Herodes sogleich einen Trabanten abschickt und derselbe nach vollbrachter blutiger That das Haupt des Johannes der Tochter der Herodias und diese es ihrer Mutter bringt, so ist die Voraussetzung, daß Herodes, der eben sein Geburtsfest feierte, mit seinem Hofe eben dort, wo Johannes gefangen saß, gegenwärtig war, nicht zu verkennen. Josephus berichtet uns dagegen, daß der Täufer in der Gränz-Veste Machärus, eben dort, wo er gefangen gehalten wurde, überhaupt nur ums Leben gebracht wurde.

Josephus weiß also Nichts von diesem Contrast des evangelischen Berichts, daß der Täufer hingerichtet wurde, während in der nächsten Nähe, in denselben Mauern Herodes mit seinem Hofe schwelgte, und daß ein Tanz, an welchem derselbe Gefallen fand, den Tod des Heiligen herbeiführte — ja, aus einer sichern Notiz seiner Alterthümer *) ersehen wir, daß damals, als Herodes mit der Herodias sich verband, die Gränzveste Machärus ihm nicht gehörte — würde demnach weiter folgen, daß Johannes, der gleichwohl in Machärus gefangen saß, hingerichtet seyn muß, ehe jener Ehe-Scandal eintrat, der nach dem bibli-

---

*) Ant. 18, 5, 1.

schen Bericht seine Gefangennehmung und endlich seinen Tod herbeiführte.

Herodes kehrte nämlich auf einer Reise nach Rom im Hause seines Bruders ein, faßte zur Herodias, der Frau desselben, Liebe, spricht mit ihr von der Ehe und Beide, da sie auf seine Anträge einging und Herodes sich verpflichtete, seine Gemahlin, die Tochter des arabischen Königs Aretas zu entlassen, kommen überein, sich nach seiner Rückkehr von Rom zu heirathen. Die Tochter des Aretas hatte indessen von dem Anschlage gehört und als Herodes von Rom zurückkehrte, bewirkt sie es, ehe ihr Mann erfuhr, daß sie Alles wußte, daß man sie nach Machärus, das sie mit Bewilligung des Herodes öfter besucht hatte, eine Reise machen ließ. Nach Machärus wollte sie aber, weil diese Gränz-Veste damals ihrem Vater unterworfen war, und sie war kaum daselbst angelangt, als sie sogleich weiter nach Arabien eilte und denselben über die Absichten des Herodes unterrichtete. Aretas benutzte den Anlaß zum offnen Kriegsverfahren und als die Truppen beider Fürsten zusammentrafen, werden die des Herodes geschlagen.

Ueber die Zeit dieser offenen Feindseligkeiten kann kein Zweifel stattfinden. Herodes meldet dem Kaiser in einem Schreiben seine Niederlage, dieser schreibt in seinem ersten Grimm an Vitellius, den Prätor von Syrien, er solle den Aretas auf Tod und Leben bekämpfen — Vitellius gehorcht, ist aber noch auf dem Marsch, als die Botschaft vom Tode des Tiberius eintrifft und ihn veranlaßt, sich nach Antiochien zurückzuziehen *).

Aber auch die Voraussetzung des Josephus in Betreff des chronologischen Verhältnisses zwischen diesen Feindseligkeiten und dem Anlaß, der das Zerwürfniß herbeiführte, kann kaum zwei-

*) Joseph. ibid. 18, 5, 1. 3.

felhaft seyn. Wenn er unmittelbar, nachdem er den Tod des Tetrarchen Philippus berichtet hat, mit der Formel „dazumals" *) zu dem Streit übergeht, der zwischen Herodes und Aretas ausbrach und geführt wurde, so ist es klar, daß das Zerwürfniß nicht vor dem Jahr 34, dem Todesjahr des Philippus, ausbrach, was auch damit zusammenstimmt, daß die Nachricht vom Tod des Tiberius im Jahre 37 den Aretas gegen die Rache des Herodes sicher stellte. Wenn Josephus ferner ausdrücklich die beabsichtigte Verstoßung der Tochter des Aretas als den Grund jenes Zerwürfnisses und Krieges bezeichnet **) und ausführlich und allein diese Beleidigung des arabischen Königs erzählt, so kann die Verabredung des Herodes mit der Herodias auch nur in die Zeit um das Todesjahr des Philippus fallen. Wenn Josephus endlich beim Uebergang von der beabsichtigten Beleidigung der arabischen Fürstin zum Ausbruch des Kriegs bemerkt, daß Aretas die beleidigende Absicht, mit der Herodes gegen seine Tochter umging, zum Anlaß der Feindseligkeit machte ***), so gibt er damit deutlich zu verstehen, daß der Plan des Herodes gegen seine Tochter für Aretas entscheidend war und von ihm bei der Kriegserklärung in den Vordergrund gestellt wurde und daß die Gränzstreitigkeiten, die zwischen beiden Fürsten stattfanden †), für den Aretas nur noch ein Grund mehr waren, um jenen Anlaß auch zur Entscheidung von diesen zu benutzen.

---

*) ἐν τούτῳ δέ ibid. 18, 5, 1.

**) ibid. στασιάζουσιν διὰ τοιαύτην αἰτίαν.

***) machte! ὁ δὲ ἀρχὴν ἔχθρας ταύτην ποιησάμενος — die Feindseligkeiten hatten also darin nicht ihren Anlaß, etwa ihren früheren, entfernten Anlaß, sondern Aretas griff zu, erklärte die Absicht des Herodes für den Anlaß, benutzte sie als Anlaß zum Krieg.

†) nach den so eben angeführten Worten fährt nämlich Josephus fort: περί τε ὅρων ἐν τῇ γῇ τῇ Γαμαλίτιδι.

Kurz, für den Satz, daß der Täufer längst hingerichtet war, als Herodes die Verbindung mit der Herodias beabsichtigte, kann es kaum zwingendere Beweismittel geben.

Gleichwohl enthält das Werk des Josephus Angaben und Voraussetzungen, die eben so zwingend zu dem Satze führen, daß die Ehe des Herodes und der Herodias längst bestand, als der Tetrarch Philippus starb. Agrippa nämlich, den Caligula sogleich nach seiner Thronbesteigung mit der Tetrarchie dieses Philippus beschenkte, lebte zu Rom als Freund des Drusus, mußte aber, nachdem er sein Vermögen verschwendet hatte und als zumal nach jenem Todesfall *) Tiberius der schmerzlichen Erinnerung wegen keinen von den Freunden seines Sohnes mehr sehen wollte, Rom verlassen und begab sich nach Judäa, wo er durch seine Armuth gedrückt, mit dem Gedanken des Selbstmordes umging. Seine Gemahlin Cypros, die seine Absicht merkte, schrieb an seine Schwester Herodias, die bereits mit dem Tetrarchen Herodes verheirathet war, und bat sie für den Verzweifelten um Hilfe. Herodias und Herodes erklären sich dazu bereit, nehmen Agrippa in Tiberias bei sich auf, derselbe konnte aber dieses Verhältniß nicht lange ertragen, gab es auf, als Herodes ihm im Rausch eines Gastmahls seine Armuth vorwarf, und begann das abentheuernde Leben, welches er führte, bis er ein Jahr vor dem Tode des Tiberius wieder in Italien auftrat, mit einem längern Aufenthalt beim Flaccus, dem Prätor von Syrien **). Da nun Flaccus im Jahr 33 stirbt, so ist die nothwendige Folge, daß das eheliche Verhältniß des Herodes und der Herodias längst vor dem Tode des Philippus bestand.

*) der ins Jahr 23 fällt.

**) Joseph. Ant. 18, 6, 1—3.

Wir haben unsere Schuldigkeit gethan, wenn wir diesen Widerstreit von klaren Voraussetzungen des Josephus mit seiner gleich unzweifelhaften Motivirung des Kriegs zwischen Herodes und Aretas dargelegt haben — allenfalls können wir für die Nachlässigkeit und Ungenauigkeit des jüdischen Geschichtschreibers noch den Beleg mittheilen, daß er in jener Stelle seiner Schrift, wo er aus der Verabredung zwischen Herodes und der Herodias den Krieg mit Aretas erklärt, die Ehe zwischen dem ersteren und der Tochter des letzteren als eine seit langer Zeit bestehende bezeichnet *), während er bald darauf die Verheirathung der Herodias mit dem Herodes als eine solche darstellt, die alsbald nach ihrer Niederkunft mit der Salome **), die die Frau des Tetrarchen Philippus wurde, ausgeführt sey.

Mag es sich aber auch mit der Chronologie des Josephus verhalten, wie es will, so bleibt es doch dabei, daß die evangelische Darstellung vom Ende des Täufers freie Schöpfung ist und daß der Schöpfer des Urberichts den Ehe-Scandal, den die Verbindung der Herodias und des Herodes bildete, besonders zu dem Zweck benutzte, um das Bild einer Furie und ein Abbild der Isabel aufzustellen, die den schwachen Ahab zum Mord der Propheten trieb.

Uebrigens wußte der Verfasser des Urberichts nicht einmal, wer der erste Mann der Herodias gewesen war. Er nennt ihn Philippus, greift also nach dem bekannteren Namen — jener Herodes, der der erste Mann der Herodias gewesen war, war ihm unbekannt geblieben, da er nur als Privatmann lebte, und Matthäus schrieb dieses Versehen, weil er es nicht besser verstand, unbefangen nach (Marc. 6, 17. Matth. 14, 3).

---

*) ibid. 18, 5, 1. *καὶ συνῆν χρόνον ἤδη πολύν.*

**) ibid. 18, 5, 4. *μεθ᾽ ἧς τὰς γονάς.*

Zweiter Abschnitt.

Die ausdrückliche Offenbarung Jesu als des Messias.

1.

Das Bekenntniß Petri.

Obwohl auch Matthäus so spricht, als ob Jesus jetzt erst von den Seinigen und von diesen zu allererst als der Messias erkannt worden sey und als ob das Aufblitzen dieser Erkenntniß erst ihn veranlaßt habe, zum erstenmale und offen von seiner messianischen Bestimmung zu sprechen, so hat der Compilator doch schon von seiner Bergpredigt an gegen diese Voraussetzung des Berichts gefehlt und stößt er sie sogar in diesem Augenblicke wieder durch eine Wendung um, die auf der entgegengesetzten Voraussetzung beruht.

Auch in seinem Bericht hat Jesus, wenn er die Jünger nach der Meinung der Leute fragt, zugleich die Absicht, sie auch nach ihrer Ansicht über ihn zu fragen, nachdem ihn daher ihr Bericht über die Volksmeinung noch nicht befriedigt hat, wirft er die Frage auf: ihr aber, was meint ihr, daß ich sey (Matth. 16, 16). Dann ist es aber unpassend, wenn Jesus

in der ersten Frage schon den Jüngern die gewünschte Antwort an die Hand gibt, indem er sie fragt: „was meinen die Leute von mir, daß ich sey, von mir des Menschen Sohn?" So konnte Jesus nur fragen, wenn es zwischen ihm und den Jüngern eine ausgemachte Sache war, daß er des Menschen Sohn, d. h. der Messias sey; daß aber die Sache noch keineswegs so weit gediehen war, gibt der Bericht des Matthäus selbst zu verstehen, wenn Jesus nachher die Jünger in einer Weise um ihre Ansicht befragt, die es beweist, daß sie bisher über diese Sache sich noch nicht geäußert, noch nicht orientirt hatten, und wenn nachher die glückliche Antwort des Petrus als eine solche bezeichnet wird, die ihm nur der himmlische Vater habe eingeben können.

Matthäus hat also den Urbericht, der jetzt zuerst die Anerkennung Jesu als des Messias im Kreise der Jünger hervortreten lassen will, außerordentlich verschoben, indem er diese Voraussetzung stehen ließ, ja, in der Seligpreisung des Petrus, sogar noch befestigte und dennoch die spätere Voraussetzung, für die Alles im Anfange schon fertig ist, seine Voraussetzung, daß die Jünger ihren Meister schon längst als den Messias kannten, in den Bericht einzwängte. Seiner Voraussetzung, die uns beim ersten Schritt, den wir in den Kreis der synoptischen Geschichtschreibung thaten, in ihrer ganzen Grellheit auffiel — der Voraussetzung, daß Jesus von Anfang an von den Leuten als der Sohn Davids und als Messias erkannt worden sey, blieb er somit zwar treu, aber unmöglich mußte es ihm dann auch werden, damit die Voraussetzung des Urberichts, daß bis jetzt noch Niemand in Jesu den Messias erkannt habe, und das Verbot Jesu (C. 16, 20), den Leuten seine messianische Würde zu verrathen, in eine Art von Einklang zu bringen.

Die Ordnung des Urberichts, in welchem auf das Bekenntniß Petri das Verbot an die Jünger folgt, wonach sie mit Niemand von der Sache sprechen sollen, hat aber Matthäus vollends zerstört, indem er beides, Bekenntniß und Verbot, nicht nur durch die Seligpreisung des Petrus, sondern auch durch die Verhandlungen über seinen neuen Namen und über den Grund der neuen Kirche von einander trennte.

Mit ihren exegetischen Bemühungen, dem Mann zu Rom die Belehnungsurkunde, die den Petrus zum Fundament der Kirche macht, zu entziehen, mußten die Protestanten scheitern, — exegetisch ist der Mann zu Rom nicht zu widerlegen — die protestantische Ausflucht, nicht auf die Person des Petrus, sondern auf seinen Glauben werde die Kirche gegründet, führt nicht zum Ziel, denn wenn Petrus als diese Person, natürlich als diese Person von so festem Glauben, mit den Worten: Du bist Petrus! den Andern präsentirt wird, so ist auch diese Person, natürlich diese Person mit ihrem Glauben der Fels, auf dem die Kirche gegründet wird — es hilft den Protestanten auch Nichts, zu behaupten, daß Jesus den Petrus nur deshalb namentlich anrede, weil ihn derselbe im Namen Aller bekannt habe, daß sich demnach der Ausspruch des Herrn auch auf alle andern Jünger beziehe — umsonst! Denn daß Petrus in Jesu den Gesalbten erkannte, kann nicht stärker und gewaltiger als etwas nur ihm Gegebenes und als sein persönliches Prärogativ bezeichnet werden, als wenn gesagt wird, das habe ihm nur der Vater im Himmel offenbaren können — derjenige, dem so eben erst Etwas von oben geoffenbart wurde, spricht nicht im Namen der Andern deren Ueberzeugung aus — wenn Petrus weiter Nichts zu thun brauchte, als die Ueberzeugung der Andern auszusprechen, so hatte es der Vater im Himmel nicht nöthig, sich dazwischen zu legen.

Es ist auch vergeblich, wenn die Protestanten darauf hinweisen, wie Petrus den Augenblick darauf, als er dem Herrn zuredet, er möge den Gedanken, daß er leiden müsse, aufgeben, Satan gescholten wird, und wenn sie nun behaupten, daß ein Mensch, der um seiner satanischen Gedanken willen gescholten wird, nicht zum Grund der Kirche bestimmt werden könne: — Matthäus hat diesen Widerspruch zu verantworten, daß er in seiner Abhängigkeit vom Urbericht den Apostelfürsten, der zum Fundament der Kirche geworden war, sich noch satanisch aufführen ließ — dieser Widerspruch aber, den Matthäus durch seine mechanische Combination heterogener Anschauungen und Berichte erzeugt hat, kann die Belehnungsurkunde, die Petrum zum Träger der Kirche macht, nicht umstoßen.

Was die Protestanten nicht vermochten, vermag der Kritiker. Er gesteht es dem Mann zu Rom vollständig zu, daß er die Worte, die das Diplom Petri bilden, richtig erklärt hat, entzieht ihm aber auch das Diplom, wenn er sich darauf, wie auf eine göttliche Handschrift beruft, um seine Hierarchie als göttliches Werk zu beweisen. Dies Diplom hat die Hierarchie nicht erst geschaffen oder in voraus, ehe sie sich gründete, legitimirt, sondern es ist von der schon bestehenden hierarchischen Anschauung dictirt und der Ausdruck der Berechtigung, welche die Hierarchie für sich voraussetzte. Das Diplom ist richtig, hatte einst vollkommen rechtsgültige Kraft, aber Siegel und Unterschrift rühren nicht von Gottes Hand her, sondern von der Hand der Geschichte, die indessen viel neue und ganz andere Diplome geschrieben hat, durch deren reicheren und würdigeren Inhalt das Privilegium des Petrus längst widerlegt ist.

Matthäus fand das Diplom, ferner die Belehnungsurkunde, die dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs und die Gewalt,

zu binden und zu lösen, in die Hand gibt *), in einer seiner Quellenschriften vor, während eine andere seiner Quellen (C. 18, 18) den Jüngern überhaupt dieselbe Gewalt übertrug, der Jesus des Urevangeliums dagegen die Apostel nur als Boten, Gesandte und Lehrer, die das Himmelreich der Welt verkündigen sollen, aber noch nicht als hierarchische Gewalthaber bezeichnet. Die Verfasser der Quellenschriften, die Matthäus benutzte, sind es auch erst, die es wagten, das Wort „Kirche" **) dem Herrn in den Mund zu legen (Matth. 16, 18. 18, 17).

Wenn nur im Urbericht, wie er uns in der Schrift des Marcus erhalten ist, Alles richtig motivirt ist, namentlich die Frage Jesu nach der Volksmeinung, nach der Meinung der Jünger und die Antwort des Petrus allein ihre richtige Stellung und Bedeutung haben, so ist doch gerade dieser sein Vorzug die Handhabe, die er selbst zu seiner Zertrümmerung darbietet. Das richtige Verhältniß, in welchem er zu dem gesammten übrigen Werke steht, ist in der Voraussetzung, daß bis zu dem Punkte, wo Jesus die Jünger nach der Volksmeinung befragt, noch Niemand in ihm den Messias erkannt habe, d. h. in einer Unmöglichkeit begründet. Die Vorstellung, daß man in einem Manne, der die colossalsten Wunder verrichtet, der die allgemeine Aufmerksamkeit in dem Maaße auf sich gezogen hatte, daß er überall, wohin er kam, von den Haufen sogleich umringt wurde, in einem Manne, dessen Wunderkraft man so viel Vertrauen schenkte, daß man gleich, wenn er in eine Stadt kam,

*) und dem A. T. entlehnt ist: Jes. 22, 22 καὶ δώσω αὐτῷ τὴν κλεῖδα οἴκου Δαυίδ.... καὶ ἀνοίξει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀποκλείων, καὶ κλείσει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀνοίγων.

**) ἐκκλησία.

die Kranken zu ihm auf den Markt brachte, nicht längst, nicht sogleich den Messias erkannt habe, enthält sogar die haltloseste Unmöglichkeit, die es nur geben kann. Jesus muß diese zahllosen, diese himmelschreienden Wunder verrichten, weil er der evangelischen Anschauung als der Messias gilt — er muß sie verrichten, um sich als Messias zu beweisen: und Niemand erkennt in ihm den Messias? Jeder christliche Leser, wenn er diese Wunder sieht, ist überzeugt, daß dieser Mann der Messias sey — auch der stumpfeste Leser weiß, daß diese Wunder den Zweck haben, diesen Mann als den Messias zu erweisen — und Niemand — Niemand unter dem Volke — auch die Jünger selbst sollen nicht zu dem Schluß haben gelangen können, daß der gewaltige Wunderthäter der Messias seyn müsse?

Diese Unmöglichkeit bleibt sinnlos, wenn sie für uns auch nicht mehr existiren kann; — dieser Pragmatismus, der ein ganzes Volk zu einem stumpfsinnigen Kinderhaufen macht, bleibt sinnlos, auch nachdem er sich für uns aufgelöst hat, da es für uns keine Wunderberichte mehr gibt. Es war ein künstlerischer Instinct, was den Verfasser des Urevangeliums bewog, die Entstehung des Glaubens sich allmählig entwickeln zu lassen, so daß erst nach einer längern Wirksamkeit Jesu, ja, fast erst am Schluß derselben der Glaube im Kreise der Jünger entsteht und nachher erst, nachdem im Blinden von Jericho der Vorbote der größern Schaar von Gläubigen den Herrn begrüßt hat, beim feierlichen Einzuge in Jerusalem der Glaube des Volks reif wird und sich ausspricht — aber eben diese künstlerische Anlage mußte wegen des Materials, worin der heilige Geschichtschreiber arbeitete, eine Unmöglichkeit zur Folge haben und völlig wieder verdorben werden, da Jesus Wunder thut und als Messias Wunder thun muß, die ihn dem Stumpf-

sinnigsten als Messias hätten kenntlich machen müssen. Der Compilator des gegenwärtigen Matthäusevangeliums ist daher für seinen ästhetischen Verstoß kaum besonders verantwortlich zu machen, daß er die Anlage des Urevangeliums, die er ihrem äußern Gefüge nach noch mechanisch beibehalten hat, durch seine Voraussetzung, wonach sich Jesus sogleich bei seinem ersten Auftreten als Messias proclamirte und in seiner Bergpredigt die Anerkennung seiner Messianität sogar voraussetzte, ziemlich roh durchkreuzt hat. Und der Vierte hatte eben kein besonderes Kunstwerk zu zerstören, wenn er die Sache so darstellt, daß von vornherein Jeder, der da nur wollte, es wissen konnte, daß Jesus der Messias sey.

Den Bericht des Lukas erwähnen wir nur noch, um eine Schwierigkeit in dem Bericht des gegenwärtigen Marcusevangeliums zu berühren. Die Scene, daß Petrus seinen Meister, nachdem derselbe von der Nothwendigkeit seines Leidens gesprochen, anpackt und ihm dringend zuredet, er solle an Dergleichen nicht denken, daß Jesus sich umdreht, dem Petrus droht und wehrt und sagt: „hebe dich weg von mir Satan, du denkst nicht, was Gottes, sondern was des Menschen ist", diese ganze Scene hat Lukas ausgelassen und somit der folgenden Rede, die er gleichwohl dem Urbericht entlehnt, der Rede über die Nothwendigkeit, daß auch seine Nachfolger leiden müssen, ihr Motiv geraubt — er bleibt sogar dem Urbericht in dem Grade treu, daß er den Uebergang zu dieser Rede (C. 9, 23) mit der Bemerkung bildet: „er sagte aber zu Allen", mit einer Bemerkung also, die nur an ihrer Stelle ist, wenn die Verhandlung mit einem Einzelnen — (mit dem Petrus des Urberichts) — voranging — genug, er hat sich versehen, aber sein Versehen dient uns als Zeugniß für die Thatsache, daß im Urbericht auf die Verhandlung mit Petrus die Belehrung aller Andern folgte.

Diese Andern sind nach Matthäus (C. 16, 24) die Jünger und diese können es auch nur seyn, da die Gegenwart des Volks durch die ganze Anlage der Scene ausdrücklich, auch im Bericht des Marcus, ausgeschlossen ist — der Letztere hat sich demnach außerordentlich versehen, wenn er (C. 9, 34) den Herrn nach der Verhandlung mit Petrus das Volk sammt seinen Jüngern herbeirufen läßt, damit es die folgenden Sprüche über die Nothwendigkeit des Kreuzes vernehme. Er hat zur Unzeit die Formel wiederholt, die früher nach dem Dispüt mit den Pharisäern über ihre Tradition (C. 7, 14) an ihrer Stelle war. Das Volk muß wieder entfernt werden, nicht etwa nur deshalb, weil es die Sprüche über die Nothwendigkeit des Kreuzes doch nicht verstanden haben würde — (denn die Jünger hätten sie nicht mehr verstehen können) — sondern weil es vorher nicht erwähnt war und während der ganzen Scene nicht anwesend seyn darf.

2.

Die Weissagungen Jesu von seinem Leiden.

Dreimal verkündigt der Jesus des Urberichts den Jüngern sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung in voraus — zuerst nach dem Bekenntniß Petri (Marc. 8, 31), sodann nach der Verklärung auf der Reise durch Galiläa (Marc. 9, 31. 32), das drittemal endlich, als sie bereits auf dem Wege nach Jerusalem sind, wird die Weissagung so bestimmt, daß sie fast Nichts als das Programm des Schauspiels ist, dessen Aufführung nahe

bevorsteht: „Sehet, sagt Jesus zu den Zwölfen (C. 10, 32—34), wir gehen hinauf nach Jerusalem und des Menschen Sohn wird überantwortet werden den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten und sie werden ihn zu Tode verurtheilen und den Heiden überantworten und verspotten und geißeln wird man ihn und ihn anspeien und ihn tödten und am dritten Tage wird er auferstehen."

Die beiden Andern haben diese Weissagungen im Wesentlichen unverändert wiedergegeben, nur daß Matthäus in seiner abstracten vorausgreifenden Art den Herrn die erste Weissagung mit der Ankündigung einleiten läßt, er müsse nun nach Jerusalem gehen (C. 16, 21), und daß er in der dritten die Bestimmtheit zu weit treibt, wenn er ihn geradezu sagen läßt, daß man ihn kreuzigen werde (C. 20, 19).

Er hat die Bestimmtheit aber noch weiter getrieben. Wenn im Urevangelium die Priester zwei Tage vor Ostern den Tod Jesu beschließen, die Ausführung ihres Beschlusses zwar bis nach dem Feste verschieben, durch den Verrath des Judas aber Gelegenheit erhalten, ihren Plan früher auszuführen, so ist der ursprüngliche Bildner davon überzeugt, daß keiner seiner Leser auf den Gedanken kommen könne, Jesus sey wider Wissen von der Katastrophe überrascht worden: — während der Mahlzeit des Paschaabends spricht derselbe von seinem Tode und von dem Verräther und freiwillig geht er der Katastrophe entgegen, indem er sich in den Garten von Gethsemane begibt, wo er doch weiß, daß ihn der Verräther finden wird. Wo die Thatsachen so laut und deutlich sprechen, wäre eine Weissagung von dem Bevorstehenden, auch nur eine Erinnerung an dasselbe sehr überflüssig und beides sogar unzeitig gewesen, nachdem Jesus in der vorhergehenden Rede von den letzten Dingen seine Rechnung mit der ganzen Weltgeschichte abge-

schlossen und Weissagungen ausgesprochen hatte, welche die Schicksale, die ihm jetzt bevorstehen, weit überfliegen. Nur vorher, ehe Jesus den Schauplatz seines Leidens betritt, waren die Weissagungen von demselben an ihrer Stelle. Dennoch hat sich Matthäus nicht enthalten können, am Schluß jener Rede von den letzten Dingen und im Eingang zur Leidensgeschichte den Herrn zu den Jüngern sagen zu lassen (C. 26, 1. 2.): ihr wißt, daß in zwei Tagen Pascha ist und des Menschen Sohn überantwortet werden wird, auf daß er gekreuzigt werde.

Um dem Urbericht sein Uebergewicht über die Arbeit der spätern Compilatoren zu sichern und ihn zugleich seiner Auflösung entgegenzuführen, brauchen wir ihn nur darzustellen und mit den Compilationen der Spätern zu vergleichen.

Im Urbericht, den uns die Schrift des Marcus am reinsten erhalten hat, haben die drei Weissagungen eine innere Beziehung zu dem Vorhergehenden, jedesmal folgt ihnen ein Ereigniß, welches zu ihnen in Contrast steht und Jesus zu einem Tadel Anlaß gibt, worauf derselbe noch einmal Anlaß erhält oder nimmt, in einer allgemeineren Form die Seinigen zu belehren.

Petrus hat Jesum als Messias bekannt, der Herr erklärt aber nun, um die Schattenseite des messianischen Bildes den Jüngern zu zeigen, daß er leiden müsse, und nachdem in dieser Weise der innere Contrast des messianischen Ideals hervorgehoben ist, folgt der andere Contrast, welchen zu demselben der Sinn der Welt bildet. Petrus muß denselben repräsentiren,

der Herr schilt ihn Satan und Jesus belehrt hierauf die Jünger über die Pflicht der Selbstverläugnung.

Zu der Verklärung bildet die zweite Weissagung den inneren Contrast oder die innere Ergänzung und den äußern Gegensatz zu dem Bild des leidenden Messias muß der Streit der Jünger, wer von ihnen der Größere sey, hergeben. Nur diesmal weist Jesus, ohne vorher einen allgemeinen Spruch aufzustellen, die Thörichten in der Weise zurecht, daß er die unendliche Bedeutung des Kleinsten auseinandersetzt.

Den Contrast zur dritten Weissagung bildet das vorhergehende Zusammentreffen mit dem reichen Mann, der es zu schwer fand, das Kreuz auf sich zu nehmen und dem Heern nachzufolgen, und die folgende Bitte zweier Jünger, die von ihrem Meister die nächsten Plätze zu seiner Seite haben wollte. Kaum hat derselbe diese Bitte als sinnlos bloßgestellt, als ihm die andern Jünger, die über die Anmaaßung der Beiden murren, Gelegenheit geben, wieder von der Pflicht der Selbstverläugnung zu sprechen, die seine Nachfolger üben müssen.

Ueberall also dasselbe Gefüge, dasselbe Verhältniß der Gruppen, dieselben Contraste, ja, dieselben Gedanken und sogar dieselben Wendungen, Uebergänge und Satzfügungen.

Ehe wir diese Symmetrie als Armuth und Dürftigkeit der Erfindung bezeichnen, haben wir nachzuweisen, wie in den Schriften der spätern Compilatoren die ursprüngliche Gruppirung gestört ist und die ursprünglichen Contraste ihr inneres Verhältniß und ihre Spannung verloren haben.

Der ersten Weissagung hat Lukas ihren unentbehrlichen Contrast geraubt, als er das Zwiegespräch zwischen Petrus

und Jesus ausließ — den beiden ersten Weissagungen überhaupt hat er eine falsche Stellung gegeben, wenn er sie von der wirklichen Ankunft in Judäa durch den unförmlichen Reisebericht trennt, der die Vorstellung, daß sich Jesus auf der Reise nach Jerusalem befindet, zu einer unmöglichen macht — die dritte endlich hat Urlukas nach der Beschreibung, die Epiphanius vom Evangelium des Marcion gibt, mit der Bitte der Zebedäiden und der strafenden Antwort Jesu ausgelassen, (jene Bitte und diese Antwort hat er nämlich für seine Darstellung des letzten Mahles Jesu benutzt), und erst der Compilator des jetzigen Lukasevangeliums hat die dritte Weissagung an das Erzählungsstück vom reichen Mann angefügt (Luk. 18, 31—34), aber haltlos gelassen, indem er ihr nicht die Verhandlung über die Bitte der Zebedäiden als Contrast nachschickte.

Während sich endlich der Verfasser des Urberichts auf das Zeugniß seiner plastischen Contraste verlassen kann, die es deutlich und kräftig bekunden, daß die Jünger noch nicht fähig waren, die Selbstverläugnung zu üben, die Jesus von ihnen forderte und die er selbst im höchsten Grade auszuüben im Begriff war, hat Lukas seine Darstellung überfüllt, indem er der zweiten Weissagung (C. 9, 45) die Bemerkung über die theoretische Stumpfheit der Jünger anfügte, daß sie dieß Wort nicht verstanden und daß sie sich fürchteten, den Herrn über dasselbe zu befragen — eine Reflexion, deren der Verfasser des Urberichts nicht bedurfte und die im gegenwärtigen Marcusevangelium, wo sie sich gleichfalls nach der zweiten Weissagung vorfindet (C. 9, 32), zu jenen Ueberfüllungen gehört, die dasselbe vom Urevangelium unterscheiden.

Was die Darstellnng des Matthäus betrifft, so haben wir den Contrast, der zur ersten Weissagung gehört, in seiner ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt, als wir die Belehnung des Petrus mit den Schlüsseln des Himmelreichs und seine Proclamirung als des Felsen der Kirche als ein späteres Erzeugniß vom Bericht des Urevangeliums unterschieden.

Es dauert auch viel zu lange, ehe wir von der Abfertigung des reichen Mannes zur dritten Weissagung kommen: — die eingeschobene Parabel von der Auszahlung des Denar's an die verschiedenen Arbeiter im Weinberg (C. 20, 1 — 16) muß weichen, damit das Zusammengehörige sich wieder verbindet.

Auch die zweite Weissagung wird von ihrem Contrast durch einen Eindringling getrennt — durch das Wunder vom Stater, mit dem Jesus seine Steuer entrichtet. Wir werden den Eindringling sogleich beseitigen und später erst die übermäßige Ausdehnung des Schlusses durch die Kraft der ursprünglichen Anlage sich abscheiden lassen.

Nach der Verklärung reist der Jesus des Urberichts (Marcus 9, 30) „durch" Galiläa und zwar incognito — in Galiläa ist für ihn keine feste Stätte mehr — die Katastrophe zieht ihn nach Jerusalem — in diesem Augenblick war er somit für die Leute, welche die Steuern einforderten, nicht mehr zu finden, überhaupt nicht mehr vorhanden.

Die Steuer, von der es sich in dieser Episode handelt, ist die Tempelsteuer — Jesus stellt sich und seine Jünger als die freien Kinder des himmlischen Königs dem Volk entgegen, welches als ein Haufe von Fremden und angenommenen Knechten allein nur steuerpflichtig seyn kann — das Wunder, welches Matthäus einer seiner Quellenschriften entlehnte, hat er daher sehr zur Unzeit und am unrechten Orte angebracht, denn demjenigen, der so eben noch bekannte, daß er im Leiden seine

Bestimmung erfüllen müsse, kann es auch nur sehr schlecht anstehen, wenn er den Augenblick darauf ein göttliches Gesetz zu lästig und dessen Beobachtung seiner nicht würdig findet. Matthäus hat dasselbe Versehen begangen, wie kurz vorher, als er die erste Weissagung Jesu von seinem Leiden hinschrieb und den Herrn, der von den Seinigen die unbedingte Selbstverläugnung forderte, den Petrus mit den Schlüsseln des Himmelreichs belehnen und den hierarchischen Stolz überhaupt legitimiren ließ.

Nachdem die Episode von ihrer Umgebung erdrückt ist, brauchen wir nur noch im Vorbeigehen darauf hinzuweisen, wie unwürdig ihre Tendenz — wie unwürdig es wenigstens ist, wenn der Erhabene über die Zinspflichtigkeit disputirt, sie für seine Person und für die Seinigen läugnet, sie doch wieder anerkennt und den Zins errichtet, aber, indem er sich beugt, durch die scherzhaft — ja, wir können den Ausdruck immerhin wagen, durch die spaßhaft ironische Weise, in der er den Zins entrichtet, zugleich wieder die Anerkennung seiner Erhabenheit sich zu sichern bemüht ist.

Nun der Urbericht!

In einer andern Form, als wie sie noch jetzt im Marcusevangelium lauten, haben die drei Weissagungen Jesu nie existirt — so wie sie aber lauten, spricht kein lebendiges Wesen. So spricht nur ein Buch.

Sie haben alle drei von Anfang an zusammengehört und der Haltung der beiden Ersten hat man es von Anfang an ansehen können, daß sie von der dritten die letzte Bestimmtheit erwarteten, die sie selbst noch nicht geben durften —

mit dieser Berechnung spricht aber kein geschichtlicher Mann mitten in den Kämpfen, die er zu bestehen hat. So arbeitet nur der Schriftsteller.

Und zwar ein Schriftsteller, der zu gestalten glaubt, wenn er nach einem Schema arbeitet.

Mehreremale hätte Jesus von der Nothwendigkeit seines Leidens nur sprechen können, wenn er voraussetzen mußte, daß seine Schüler, was er ihnen früher gesagt hatte, nicht gefaßt haben, in solchem Falle würde aber ein wirklicher Lehrer nicht dasselbe Formular hersagen, sondern die Sache wirklich von neuem, nämlich von einer neuen Seite und zwar gerade von der Seite aufnehmen, von der er sieht, daß sie seinen Schülern noch nicht deutlich war.

Dreimal läßt dagegen der Verfasser des Urberichts seinen Herrn jene Weissagungen aussprechen, weil er es so dem Gesetz der heiligen Dreizahl schuldig zu seyn glaubte und weil er zugleich nach einer künstlerischen Steigerung trachtete.

Diese Steigerung liegt aber nicht nur in der Form der Weissagungen, sondern auch in den Contrasten, die sie umgeben. Die erste folgt auf das Bekenntniß Petri, den Hintergrund der zweiten bildet die Verklärung, ehe die dritte erfolgt, demüthigt Jesus in jenem reichen Manne die Reichen und Mächtigen dieser Welt. So wird auch nach der ersten Petrus gescholten, nach der zweiten der Streit über den Vorrang niedergeschlagen, nach der dritten endlich das Verlangen der Zebedäiden nach den Sitzen zur Rechten und Linken des Messias zurückgewiesen.

Der Verfasser des Urberichts wußte es noch, daß Jesus, wenn er mehreremale von seinem Leiden sprechen sollte, es nur unter der Voraussetzung thun konnte, daß die Jünger einer nähern Belehrung bedürftig waren. Diese Belehrung folgt auch in der That auf alle drei Weissagungen. Aber wie?

Nachdem ein Ereigniß eingetreten war, das Jesus nicht voraussehen konnte, auf welches er, weil es nur zufällig war, mit seiner Belehrung nicht warten durfte. Wußte er es denn, daß Petrus so wie er that, sprechen würde — wußte er, daß die Jünger unmittelbar nach seiner zweiten Weissagung sich über den Vorrang streiten — daß die Zebedäiden auf jenen sinnlosen Einfall kommen würden? Er wußte es nicht. Aber er hätte sie doch besser kennen und sie sogleich, wenn er von seinem Leiden sprach und zumal wenn er öfter davon sprechen zu müssen glaubte, darüber belehren müssen. Aber nein! Er brauchte es nicht — die mechanisch prästabilirte Harmonie des Urberichts gab ihm die Bürgschaft dafür und die Gewißheit, daß er nach jeder seiner drei Weissagungen nur noch ein Paar Augenblicke zu warten brauchte, um die Gelegenheit zu jenen Belehrungen zu bekommen.

Die Contraste des Urberichts sind demnach so gebildet, daß dasjenige, was in der wirklichen Welt in Einem Flusse folgt und von der Einsicht, die der tüchtige Mann in die Situation hat, herbeigeführt wird, in getrennten plastischen Gebilden sich ergänzt — eine Ergänzung, die nur in der Welt der idealen Anschauung möglich ist, in der wirklichen Welt aber das Gegentheil wäre.

Als der Verfasser des Urberichts nach seinem mechanischen Schema diese Anlässe für die näheren Belehrungen der Jünger schuf und seine einförmigen Contraste bildete, hat er ein unschönes Werk, eine Unmöglichkeit aufgestellt und die Geistesfähigkeiten der Jünger auf eine so niedrige Stufe herabgedrückt, daß es unbegreiflich wird, wie Jesus auf den Gedanken kommen konnte, an diese Leute auch nur Ein Wort über seine Bestimmung zu richten. Diese Stumpfheit der Jünger ist aber eben eine Unmöglichkeit. Hat Jesus so bestimmt, wie es der Urbe-

richt voraussetzt, von der Nothwendigkeit seines Leidens gesprochen und so eben noch hinzugesetzt, er werde am dritten Tage wieder auferstehen, so konnte Petrus nicht auftreten und sagen: das sey ferne! Spricht er wiederum vom Leiden und Tod, so ist es unmöglich, daß die Zwölfe sogleich darauf Nichts Besseres anzufangen wissen, als sich über den Vorrang zu streiten. Und hat er noch einmal von der Nothwendigkeit seines Leidens gesprochen, so ist es unmöglich, daß die Zebedäiden, als wäre das Scheltwort über des Petrus weltlichen Sinn und die Belehrung über das Unrecht des Ehrgeizes, dessen sich alle Zwölfe schuldig gemacht hatten, nicht vorhergegangen, auf den Einfall kamen, für sich die Sitze zur Rechten und Linken ihres Herrn zu verlangen.

Noch Eine Weissagung, die aus dem Schema des Urberichts heraustritt, haben wir ins Auge zu fassen und aufzulösen, während sowohl der Pragmatismus der Nothwendigkeit, unter die sie die Reise des Propheten nach Jerusalem stellt, als auch der mit ihr verknüpfte Spruch über die wiederholten Bemühungen, die Jesus Jerusalem gewidmet habe, uns veranlassen wird, die Streitfrage über den chronologischen Pragmatismus der Evangelien zu entscheiden.

Sie findet sich im Lukasevangelium — aber nur in dem Werk des spätern Compilators — in der Schrift des Urlukas fand sie Marcion nach dem Zeugniß des Epiphanius noch nicht vor. Es ist jenes Wort Jesu an die Pharisäer, die ihn — man weiß nicht, wie seine Feinde auf einmal zu dieser besorgten Theilnahme für ihn kamen — vor den Nachstellungen des Herodes warnten, und der Spruch über Jerusalem, welches die

Propheten tödtet und dessen Kinder er, der Herr oft — oft um sich habe versammeln wollen (Luk. 13, 31—35).

Die historische Voraussetzung des Eingangs, wonach Herodes Jesum „tödten will", steht in grellem Widerspruch mit der Voraussetzung, die Urlukas an der Stelle, wo im Urbericht die drohenden Gestalten des Herodes und der Herodias sich im Hintergrund erheben, geschaffen und zwar im Einklang mit seiner Leidensgeschichte geschaffen hatte — der Voraussetzung, daß Herodes Jesum, dessen mysteriöse Erscheinung ihn frappirte, „zu sehen begehrte" (Luk. 9, 9. C. 23, 8). Die Episode verräth sich also selbst als ein fremdes Einschiebsel und das Zeugniß des Epiphanius wird noch durch seine fernere Aussage bestätigt, wonach der Spruch über das Prophetenblut, welches die Juden vergossen haben (Luk. 11, 49—51), in dem Evangelium des Marcion, d. h. in der Schrift des Urlukas gleichfalls fehlte.

Natürlich! Jenes Wort über Jerusalem und dieser Spruch über das vergossene Prophetenblut gehörten zusammen, bildeten ursprünglich Ein Ganzes — finden sich als solches in der Schrift des Matthäus noch vor (Matth. 23, 34—39) und sind die evangelische Nachbildung eines Spruches, den der Verfasser des vierten Buches Esra geschaffen hat.

Und dieser ursprüngliche Bildner — wann hat er geschrieben? Offenbar nach dem Untergang Jerusalems. Wenn er den Allmächtigen zum Volke sagen läßt: „habe ich euch nicht gebeten, wie ein Vater seine Söhne bittet und wie eine Mutter ihre Töchter und wie eine Amme ihre Kindlein, daß ihr mein Volk würdet, so wollte ich euer Gott seyn, und meine Kinder, so wollte ich euer Vater seyn? Ich habe euch gesammelt wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel" — so verräth er damit, daß für ihn die Geschichte des Volks abgeschlossen und entschieden ist, daß die göttlichen Versuche für immer vereitelt

sind und auf immer ihr Ende haben — kurz, daß er das Ende schon kennt. Er läßt zwar den Allmächtigen damit erst drohen, daß er das Volk von seinem Angesicht werfen, das vergossene Prophetenblut zurückfordern werde und daß das Haus des Volks wüste werden soll — das Schicksal, welches sein Werk bereits vollbracht hat, stellt er aber nur deshalb als ein zukünftiges dar, weil es dem Esra verkündet seyn soll.

Die evangelische Nachbildung aber, die Matthäus und Lukas in ihre Compilationen aufnahmen — wann ist sie entstanden? Matthäus sagt es uns — er hat den Spruch von dem Blut, welches vom Blute Abels an bis zum Schluß der jüdischen Geschichte vergossen ist, uns vollständig erhalten — jenen Zacharias, der die Reihe der Märtyrer schließt, nennt er nämlich den Sohn des Barachia, macht er somit als jenen Zacharias kenntlich, den nach dem Bericht des Josephus die jüdischen Zeloten kurz vor der Zerstörung Jerusalems im Tempel tödteten.

Und dieser Spruch — ein so entstandener Spruch soll uns wirklich über die Chronologie der synoptischen Evangelien besser belehren als ihre deutlichsten Angaben und Voraussetzungen, — soll namentlich gegen die synoptische Anschauung für den Festpragmatismus des vierten Evangeliums zeugen und die Voraussetzung desselben, wonach Jesus öfter, mehr als Einmal in Jerusalem aufgetreten sey, als die richtige beweisen?

Ist es nicht vielmehr klar, daß Jerusalem nur deshalb in diesem Spruche zu der Ehre kommt, daß sich der Herr vielfach um dasselbe bemüht hat, weil es die Stelle des Volks einnimmt, um welches sich im Original der Allmächtige unablässig bemüht hat?

Und wie ist es gekommen, daß Jerusalem an die Stelle des Volks trat? Einfach daher, weil die ursprüngliche evangelische

Umarbeitung des Spruchs dem Herrn in jener Zeit und Situation in den Mund gelegt ist, wo er seine Wirksamkeit in Jerusalem beschließt und dem Volke den drohenden Abschied hinterläßt, daß man ihn nicht eher wieder sehen werde, als bis man ihn mit dem Rufe: gesegnet sey der, der da kommt im Namen des Herrn! begrüßen werde. (Diesen Ruf hat der erste evangelische Bearbeiter des Spruchs dem Urbericht vom Einzuge in Jerusalem entlehnt — sonst aber soll es der Ruf seyn, der dem Herrn bei seiner Wiederkunft entgegenkommt — Matthäus hat daher den Spruch so weit wenigstens noch richtig gestellt, daß er ihn den Herrn beim Schluß seiner Wirksamkeit zu Jerusalem vortragen läßt — der Compilator des jetzigen Lukasevangeliums dagegen hat ihn sehr unrichtig gestellt, als er ihn vor die Ankunft in Jerusalem stellte, so daß der Spruch nun den falschen Schein erhält, als habe er den feierlichen Empfang bei der Ankunft in der heiligen Stadt im Auge.)

Der Vierte steht also mit dem Mechanismus seines Festpragmatismus wieder allein: — jener Spruch ist keine Hilfsmacht für ihn. Daß es in demselben heißt: „wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen", beweist noch nicht, daß der erste Bildner desselben die Anschauung hatte, daß Jesus öfter in Jerusalem gewesen sey — das „wie oft" hat vielmehr seinen Ursprung nur in der Wendung des Originals, wonach der Allmächtige sich unaufhörlich an sein Volk gewandt habe — höchstens kann es noch allenfalls in der spätern Anschauung seinen Grund haben, der die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem von immer längerer Dauer schien und die endlich — siehe Apostelgeschichte C. 10, 37—39 — so weit ging, daß sie nur den „Anfang" der Wirksamkeit Jesu nach Galiläa, seine Hauptthätigkeit aber nach Judäa und Jerusalem verlegte.

Der Vierte steht auch dann noch allein, wenn auch das „wie oft" jenes Spruchs und diese Anschauung der Apostelgeschichte zu ihm einen leisen Uebergang zu bilden anfangen.

Der Vierte bleibt immer noch allein stehen, wenn auch aus dem haltlosen Spiel mit der Dreizahl, welches in der Antwort, die der Jesus des Lukas (C. 13, 32—33) dem mordlustigen Herodes bestimmt: „siehe, ich treibe Dämonen aus und heile Krankheiten heute und morgen und am dritten Tage ende ich" hervorgeht, daß dieser späte Compilator einer Anschauung folgte, wonach die Wirksamkeit Jesu einen Zeitraum von drei Jahren annahm.

Ja, es ist gewiß, — dieser Spätere hatte diese Anschauung — das von ihm eingeschobene Gleichniß von dem Gartenbesitzer, der drei Jahre lang vergeblich an einem Feigenbaum Frucht gesucht hatte (Luk. 13, 1—9) — ein Gleichniß, welches Marcion in der Schrift des Urlukas auch noch nicht besaß, hat diese Anschauung zur Grundlage; aber dieß selbst schon späte Erzeugniß beweist noch nicht, daß der mechanische Festpragmatismus des Vierten der Geschichte nachgebildet sey.

Jenes Wort vom heutigen, morgenden und dritten Tage ist so hohl wie das andere sogleich darauf folgende Wort, welches auch für den Herodes bestimmt seyn soll: „nur daß ich heute und morgen und am Tage darnach wandern muß, denn" . . . . .

Doch dieser Grund: „denn es ist nicht möglich, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme", hat schon einen festeren Kern — den er sich freilich nicht, wie er sich den Schein geben möchte, aus der alttestamentlichen Welt geholt hat, denn diese kennt weder ein Gesetz, wonach kein Prophet außerhalb Jerusalems umkommen darf, noch eine Reihe von Antecedenzen, die Jesum auf ein solches Gesetz hätten führen können — der

Spruch hat vielmehr einzig und allein die Anschauung des Urberichts zu seiner Voraussetzung und sucht diese unter das Gesetz einer höhern Nothwendigkeit zu stellen.

Der erste Bildner der evangelischen Geschichte hat aber in seinem plastischen Gebilde dieser Nothwendigkeit einen lebendigern und ergreifenderen Ausdruck gegeben, wenn er Jesum erst am äußersten Saum des Landes auftreten, sein Werk begründen und nun erst die heilige Stadt betreten läßt, um das jüdische Privilegium im Mittelpunkt seiner Macht anzugreifen und sein eignes Geschick zu erfüllen.

Der Glaube der Gemeinde gab dem ersten historischen Bildner eine höhere und gehaltvollere Nothwendigkeit — es war die, daß Jesus am Paschafest, mitten im gesetzlichen Verlauf der Feier, also auch dort, wo sie nach dem Gesetz stattzufinden hatte, leiden mußte — und diese Nothwendigkeit ist es, was den qualvollen Festpragmatismus des Vierten und seine chronologische Anordnung vollends widerlegt, die Streitfrage aber, ob der Vierte oder die Verfasser der synoptischen Evangelien den historischen Verlauf des Lebens Jesu richtig wiedergeben, damit löst, daß sie endlich und für immer als ein Unding zu Boden fällt.

Weder der Vierte noch die Bildner des synoptischen Evangelienkreises geben uns in dem Sinne, in welchem die Apologeten danach verlangen, ein Atom geschichtlichen Stoffes. Wenn die synoptischen Nachfolger des ersten Schöpfers auf das unzweideutigste die ursprüngliche Voraussetzung festhalten, daß Jesus nur als er seine Bestimmung erfüllen sollte und nur um sie zu erfüllen, den Weg nach Jerusalem antrat — wenn Jesus im Urbericht sogleich nach dem Einzuge in die heilige Stadt (C. 11, 11) in den Tempel und nachdem er Alles angesehen, da es schon spät, d. h. zum Lehren nicht mehr Zeit war, hinaus nach Bethanien geht, somit die Neugierde eines Mannes befrie-

digt, der aus der Provinz kommt — wenn der Engel, der im Urbericht den Frauen die Auferstehung ihres Meisters verkündigt, ihnen aufträgt, sie sollten den Jüngern melden, Jesus würde ihnen nach Galiläa vorangehen, da würden sie ihn sehen, wie er ihnen gesagt habe (Marc. 16, 7), wenn Urlukas den Engel sagen läßt (L. 24, 6), sie sollten sich dessen erinnern, was er ihnen sagte, „da er noch in Galiläa war", in beiden Fällen also Galiläa als der eigentliche Schauplatz der Wirksamkeit Jesu vorausgesetzt wird — wenn der Jubel, mit dem das Volk den Herrn bei seinem Einzuge in Jerusalem empfängt, unzweideutig dafür zeugt, daß er jetzt zum erstenmale die heilige Stadt betritt, — so sind diese Angaben und Voraussetzungen durchaus nicht der Natur, daß sie den Heißhunger nach geschichtlichen Brocken stillen könnten, sondern sie dienen der künstlerischen Architektonik eines Baues, der rein und allein aus idealem Material aufgeführt ist.

Wenn dagegen der Vierte das Leben seines Herrn in den jüdischen Festcyclus vertheilt, so mag er, da er für seine Nachrichten über das Leben Jesn keine andern Quellen benutzte als dieselben, die die Compilatoren der jetzigen synoptischen Evangelien zusammenstellten — (falls er nämlich kein einziges derselben zur Hand hatte) — so mag er das Wagniß seiner Erfindung verantworten, aber keinen Forscher wird er jemals wieder zur Behandlung der Frage veranlassen, ob Jesus zu den Festreisen sich für verpflichtet hielt oder wirklich nur Einmal, zur Zeit des Pascha, welches durch seinen Tod zum Pascha der Welt wurde, nach Jerusalem gereist ist.

Ob Jesus den Festbesuch für nothwendig hielt, ist eine rein persönliche Frage, die für uns nicht existiren kann, da uns bis jetzt noch keine einzige Nachricht über ihn zugekommen ist. Aber auch die Bildner des synoptischen Geschichtskreises haben

für uns längst und in voraus diese Frage gestrichen, da nach ihrer Voraussetzung Jesus, nicht um das Fest zu besuchen, sondern um zu leiden, nach Jerusalem reist.

Nicht einmal die einzige und eigentliche Frage, wer dem historischen Verlauf der heiligen Geschichte Haltung und dramatischen Charakter mitzutheilen gewußt habe, ob der Vierte oder der Verfasser des Urberichts, brauchen wir noch aufzuwerfen, da sie durch die verdiente Auflösung des späten Machwerks, welches jener aufgestellt hat, und durch unsere Reconstruction des Urberichts bereits beantwortet ist.

Der Verfasser des Urberichts lebt wirklich in einer idealen Welt und hat aus dem Lethestrom getrunken und den irdischen Calender vergessen, bis er zum Paschafest kommt — dieser Lethetrank hat ihn zum Meister der heiligen Geschichtsschreibung, den Vierten dagegen sein heißhungriges Trachten nach Anschaulichkeit und chronologischer Genauigkeit nur zum Virtuosen der Unschönheit gemacht.

3.

Die Verklärung.

Nicht „um zu beten" geht Jesus auf den Berg der Verklärung — diese dem Lukas geläufige Phrase (C. 9, 28) muß um so mehr gestrichen werden, da er die Anlage des Urberichts selbst noch so weit beibehält, daß er Jesum von vornherein nur die drei würdigsten Jünger mit sich nehmen läßt. Jene Zweckbestimmung lähmt und unterbricht den Zug, der den Leser zum folgenden Wunder hinzieht, bringt in unpassender Weise die

Jünger in Vergessenheit und zerstört die einzige Absicht, mit der Jesus die drei Auserwählten mit auf den Berg nahm — daß sie nämlich Zeugen der Verklärung seyn sollten.

Die Jünger dürfen auch nicht schlafen oder gar in tiefen Schlaf versunken seyn, wie Lukas es haben will, als Moses und Elias erschienen und mit dem Herrn sich unterredeten. Sie sollen vielmehr Zeugen des Außerordentlichen seyn. Durch sein Einschiebsel hat es Lukas dahin gebracht, daß Petrus nach seinem und seiner Genossen Erwachen erst in dem Augenblicke, als die beiden Erscheinungen verschwanden, sein Wort vom Hüttenbauen anbringt — ein Wort, welches nur an seiner Stelle war, ein Gedanke, den er nur fassen konnte, als die beiden Fremden noch ruhig neben dem Herrn standen, ein Vorschlag, dem im Urbericht auch wirklich diese Beziehung auf die noch ruhig dauernde Situation gegeben ist *).

Auch der Zusatz des Lukas, daß die beiden heiligen Männer mit Jesus „über seinen Ausgang redeten, den er in Jerusalem erfüllen sollte", muß auf das Geheiß des Urberichts, der nur die einfachsten, aber auch wirksamsten Mittel in Bewegung setzt und mit seiner Angabe, daß die Beiden mit dem Herrn sich unterredeten, sich darauf verläßt, daß der Leser die unmittelbar vorhergehende Rede Jesu über sein Leiden und diese Verherrlichung selbst in ihren Zusammenhang setzen werde — wegfallen.

Zu Ehren des Urberichts muß Lukas endlich auch seine Bemerkung im Schluß der Erzählung, nämlich die Bemerkung aufgeben, daß die Jünger sich fürchteten, als die Wolke kam und die Erscheinung überschattete, d. h. ihnen entrückte. Dieser Zusatz unterbricht den Zug der Erzählung, wonach sogleich darauf, nachdem die überschattende Wolke gekommen ist, der Ruf:

---

*) nämlich mit jenem ἀποκριθεὶς Marc. 9, 5.

das ist mein geliebter Sohn! aus ihr hervorgehen muß und die Jünger, als sie sich nun umsahen, sich mit Jesus allein sehen.

Daß die Jünger „bestürzt waren", diese Bemerkung, die in der Schrift des Marcus (C. 9, 7) die Sinnlosigkeit des Vorschlags Petri erklären soll, ist gleichfalls ein dem Urbericht fremder Zusatz. Hätte der Schöpfer des Urberichts die Jünger bestürzt wissen wollen, so hätte er es vorher, als die Erscheinung sich ihnen zeigte, bemerkt und motivirt: — in jenem Augenblicke hat er es nur mit Petrus und dessen Vorschlag zu thun — noch dazu mit einem Vorschlage, der im Gegentheil das Wohlgefallen veranschaulichen soll, welches Petrus an der Erscheinung fand.

Die Notiz, daß die Jünger sich fürchteten, ist in der Schrift des Matthäus (C. 17, 6. 7) für den Augenblick benutzt und weiter verarbeitet, wo die Jünger die Stimme aus der Wolke hören. Die Jünger fallen nämlich auf ihr Antlitz, fürchten sich sehr und Jesus muß erst herantreten, sie berühren und ihnen zureden: „erhebt euch und fürchtet euch nicht", worauf sie, als sie die Augen aufschlugen, Niemanden denn Jesum allein sahen — eine Verhandlung, die den Contrast des Urberichts, daß den Augenblick darauf, als die Männer noch da waren, Jesus allein dasteht, viel zu sehr schwächt, nicht zu erwähnen, daß die Bemerkung über die Furcht der Jünger hier, wo sie für jene Stimme ganz Ohr seyn müssen, überhaupt sich am unrechten Orte befindet.

Mit seinem neuen Detail, wonach die Jünger sich fürchteten, als die überschattende Wolke kam, und sogar schliefen, als die himmlischen Gäste dem Herrn erschienen, wollte Lukas die Erhabenheit der Erscheinung und die ungeheure Wucht, der die Menschlichkeit der Jünger erliegen mußte, zur Anschauung brin-

gen, — der Verfasser des Urberichts hat es dagegen in plastischer Weise dem Leser zur Anschauung gebracht, daß die Drei sich nicht sogleich in die Bedeutung des Gesichts finden konnten — in ihrem Namen hat er nämlich den Petrus auftreten und so sprechen lassen, als meine er, das Gesicht, welches doch nur als Hinweis auf die inneren Attribute des Menschensohnes dienen sollte, könne in seiner Aeußerlichkeit festgehalten und fixirt werden. Durch das unerwartete Verschwinden des Gesichts hat der Urbildner dafür gesorgt, daß die Jünger über den Sinn desselben belehrt wurden und erst am Schluß seines Berichts bringt er in seiner plastischen Weise die Reflexion über die tiefe Bedeutung der Erscheinung an, wenn er sagt (Marc. C. 9, 9), beim Heruntersteigen vom Berge habe Jesus den Jüngern verboten von dem, was sie gesehen, nicht eher zu Andern zu sprechen, als des Menschen Sohn von den Todten auferstanden seyn würde — d. h. dann erst, wenn seine Auferstehung Allen die Augen geöffnet habe, würden auch die Andern fähig seyn, die Bedeutung des Gesichts zu fassen. Daß die drei Auserwählten jetzt schon diese Bedeutung verstünden, ist somit vorausgesetzt, also rührt auch die folgende Bemerkung (Marc. 9, 10), daß die Jünger „das Wort festhielten, indem sie sich unter einander befragten, was das heiße, von den Todten auferstehen," nicht vom Verfasser des Urberichts her — der weiß vielmehr nur von Einer Frage, die die Jünger in Folge dieses Gesichts aufwarfen — von der Frage, was es mit der Behauptung der Schriftgelehrten, daß Elias erst kommen müsse, auf sich habe.

Ist der Bericht zu dieser seiner Urform wiederhergestellt, so kann auch kein Zweifel darüber stattfinden, worauf sich sein ganzer, sein wesentlicher Inhalt reducirt. Es ist rein und allein das Eine, daß der Gesetzgeber und der Prophet neben Jesus erscheinen — aber dieß Eine ist auch sehr viel, — die beiden Erscheinungen sind die Vorläufer des Herrn — indem sie jetzt neben ihm stehen, erscheinen sie als seine Attribute und er selbst steht als der Vollender des Gottesreichs und als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten da.

Diese bedeutungsvolle Gruppe konnte der Schöpfer des Urberichts in jener Zeit erst gestalten, als die Gemeinde den wesentlichen Inhalt dieses plastischen Gebildes in ihrem Innern erzeugt und den Mächten der Vergangenheit in ihrem Princip und Selbstgefühl den verklärten Einheitspunkt verschafft hatte, — um aber die Gruppe in das gehörige Licht zu setzen und dem Großen seine würdige Pracht zu geben, hatte der erste Bildner eine Menge von Zügen, die in der Geschichte Mose's vorkommen, benutzen können.

Auch Moses wurde einmal verklärt und als er vom Berg seiner Verklärung herabstieg, fürchteten sich die Kinder Israel ihm zu nahen: ganz so, wie nach dem Urbericht (Marc. 9, 15) das Volk, als es Jesum nach der Rückkünft vom Berge wieder sah, sich entsetzte — (Lukas und Matthäus haben die Bedeutung dieses Zuges nicht mehr verstanden und ihn ausgelassen). Als Moses bei einer frühern Gelegenheit den Berg bestieg, nahm er außer den siebenzig Aeltesten noch drei Vertraute mit (2. Mos. 24, 9), so erwählt Jesus drei Jünger zu Zeugen der wunderbaren Erscheinung, die auf dem Berge stattfinden sollte. Sechs Tage war Moses auf dem Berg seiner Verklärung und am siebenten redete zu ihm die Stimme aus der Wolke — so steigt Jesus am sechsten Tage nach dem Be-

kenntniß Petri auf den Berg und es war auch am siebenten Tage, als jene Stimme aus der Wolke rief: das ist mein geliebter Sohn (2. Mos. 24, 16).

Schon früher hatte sich Moses Gehilfen bestellt, die in seinem Namen das Volk richten sollten, und nur die schwereren Sachen hatte er seiner Entscheidung vorbehalten. Als er nun den Berg seiner Verklärung bestieg, ließ er die siebenzig Aeltesten unten mit Aaron und Hur zurück, daß wer eine Sache hätte, sich an dieselben wenden könne. So sind die Jünger auch unten, während der Herr auf dem Berge ist, so wird in der That eine Sache vor sie gebracht, die aber für sie zu schwierig ist und nachdem sie sich vergeblich bemüht hatten, erst vom Herrn erledigt wird.

Als Moses vom Berge kam, hörte er von weitem Geschrei und Getümmel im Lager (2. Mos. 32, 17) — so trifft Jesus (Marc. 9, 14) bei seiner Rückkehr vom Berge die Jünger von einem großen Volkshaufen und von Schriftgelehrten umringt an und mit diesen in lebhaftem Zanke. Die Uebereinstimmung zeigt sich endlich auch in dem Punkte, daß Jesus, wie Moses Ursache hatte, sich über das, was während seiner Abwesenheit geschehen war, zu beklagen, sich gleichfalls darüber beklagen muß, daß seine beständige Anwesenheit erfordert werde.

Ehe wir die beiden Glieder, die die Fortsetzung und den Schluß des synoptischen Berichts von der Verklärung bilden, ins Auge fassen, haben wir zuvor einen Blick auf den Vierten zu werfen.

Derselbe sah nämlich bereits wie die spätern Theologen in der Verklärung ein Ereigniß, welches für die Entwicklung

des messianischen Bewußtseyns Jesu selbst von Bedeutung seyn solle — d. h. er sah nicht, daß der Jesus des Urberichts, der von Anfang an als der vollendete Messias, als der Herr über Leben und Tod und als der Herr des Universums auftritt, durch die Verklärung keineswegs in der Erkenntniß seiner Bestimmung gefördert werden solle und daß vielmehr die einzige Zweckbestimmung dieses Wunders auf die Jünger gerichtet ist.

Statt nun eine Anschauung, die seiner Voraussetzung, wonach Jesus von Anfang an seiner göttlichen Herrlichkeit sich bewußt ist, zu widersprechen schien, zu unterdrücken, hat der Vierte einen Anklang an jene Voraussetzung gleichwohl in seine Schrift aufgenommen und ihn in seiner Weise verarbeitet.

Also dieselbe Methode und Inconsequenz, an die er uns längst gewöhnt hat!

Auch in die Voraussetzung, daß Jesus sich der Taufe unterzogen habe, konnte er sich nicht mehr finden — statt sie aber vollständig zu unterdrücken, verwebt er sie in einer Weise, die nicht entwürdigender seyn kann, in einen Ausspruch des Täufers.

Daß Jesus vom Teufel habe versucht werden können, war ihm natürlich undenkbar — dafür muß nun Jesus während seines ganzen öffentlichen Lebens mit Teufeln zu kämpfen haben. Das jüdische Volk ist zu einem Haufen von Satanskindern geworden und Judas ist der Teufel, der dem Herrn beständig zur Seite steht.

Mit seiner Mutter darf der Jesus des Vierten nicht in die unfreundliche Berührung kommen, von der der synoptische Urbericht erzählt — gleichwohl muß er sie auf der Hochzeit zu Kana in einer harten Weise anfahren, der jedes Motiv fehlt und die somit unbegreiflich bleibt.

Der Vierte hätte am allerwenigsten die Leute so sprechen

lassen sollen, als wäre Joseph der Vater Jesu — aber er thut es aus Ironie, um die Gegner Jesu sich am falschen Schein der niedrigen Herkunft Jesu irren zu lassen.

So hätte er auch von der Verklärung Nichts erwähnen dürfen — gleichwohl thut er es, aber allen Folgen seiner Inconsequenz glaubt er zuvorzukommen, indem er Jesum sie selbst herbeiführen, mit Gewalt den Himmel öffnen und den Vater zwingen läßt, ihn zu verherrlichen und ein Zeugniß für seine Herrlichkeit abzulegen. Und nachdem die Stimme vom Himmel gesprochen*), läßt er in seiner mechanischen Manier unter der Menge verschiedene Ansichten über den Ursprung der Stimme zur Sprache kommen, damit dann — nicht etwa die Leute über den wirklichen Ursprung und Sinn aufgeklärt werden, sondern damit Jesus Gelegenheit erhält, durch die Versicherung: „nicht meinethalben hat sich diese Stimme hören lassen, sondern euretthalben" (C. 12, 30), die Hoheit und Selbstgenügsamkeit seiner Person, die dem Vierten gefährdet schien, wenn sie einer Verherrlichung durch eine himmlische Stimme bedürfen sollte, nun, das es gleichwohl zu einer Verherrlichung gekommen ist, vollständig wieder in Sicherheit zu bringen.

Daß er nur der synoptischen Geschichtsschreibung das Material zu diesem unschönen Werk zu verdanken hat, beweist der Vierte wiederum, wenn er unmittelbar vorher den Herrn gleichfalls von seinem Tode sprechen, ja denselben Spruch von der Selbstverlängnung vortragen läßt, den der Jesus des Urberichts

*) Joh. 12, 28 ἦλθε φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ....
Marc. 9, 7 ἦλθε φωνὴ ἐκ τῆς νεφελῆς...

unmittelbar vor der Verklärung aufstellt*), und wenn er unmittelbar darauf den Herrn in seiner pretentios bildlichen Weise wieder von seinem Tode sprechen läßt, damit das Volk Gelegenheit erhält, aus dem Gesetz einen Einwurf gegen die vermeintliche Nothwendigkeit seines Todes zu entlehnen, wie auch die Jünger des Urberichts nach der Verklärung darin eine Schwierigkeit finden, daß die Schriftgelehrten eine Behauptung aufstellen, mit der die bisherige Geschichte des Heils nicht zu stimmen scheine**).

So wenig der Vierte im Stande ist, uns über eine Volksvorstellung zur Zeit Jesu aufzuklären, wenn sein Volk gegen eine dunkle Anspielung des Herrn sich auf ein messianisches Dogma beruft, welches sich aus dem Gesetz ergebe, so wenig kann auch die Frage der Jünger, wie die Schriftgelehrten darauf kommen können, vorher, d. h. vor dem Auftreten des Messias, die Ankunft des Elias zu fordern, für die Existenz einer messianischen Theorie zur Zeit Jesu als Zeugniß gelten.

Hätte es damals eine solche Theorie gegeben, so hätte auch über die vorhergehende Ankunft des Elias kein Zweifel stattfinden, hätten die Jünger nicht darüber ungewiß seyn können, was es mit diesem Satz der Schriftgelehrten auf sich habe.

*) Joh. 12, 25, ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὑτοῦ, ἀπολέσει αὐτὴν καὶ ὁ.....

Marc. 8, 34 ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὑτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτὴν, ὃς δ' ἂν.....

**) Joh. 12. 34 ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου.....

Marc. 9, 11 ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς.....

Wäre es dann noch ein bloßer Satz der Schriftgelehrten gewesen? Hätten die Jünger nicht in dem Augenblicke, da sie seiner gedachten, sich des ausdrücklichen Gottesworts erinnern müssen, auf dem er beruht? War er aber bereits ein positives Dogma — hätten sie sich dann nicht schon längst mit ihm beschäftigen müssen? Mußten sie nicht dann schon längst sein göttliches Fundament aufgefunden haben?

Und welche Ideen-Combination hätte sie wohl jetzt gerade auf diese kritische Frage führen können? Sie fragen, als zweifelten sie an der Richtigkeit des Satzes — was konnte aber in diesem Augenblicke ihren Zweifel veranlassen?

Matthäus zwar versucht es, den Zweifel und die Frage mit der vorhergehenden Verklärung wirklich in Verbindung zu setzen — wenn seine Jünger fragen: „was sagen also *) die Schriftgelehrten, daß Elias zuvor kommen müsse", so soll der Umstand, daß Elias so eben erschienen ist und mit dem Herrn gesprochen hat, den Zweifel an der Richtigkeit jenes Satzes der Schriftgelehrten veranlassen und begründen — wie kann aber der Umstand, daß Elias Einmal, daß er jetzt, mitten im Verlauf der Wirksamkeit des Herrn, ja, fast am Schluß derselben, da sein Leiden und Tod als nahe bevorstehend bereits zur Sprache gekommen sind — wie kann der Umstand, daß er in diesem Augenblick und nur für einen Augenblick dem Herrn erscheint, als eine Instanz gegen die Behauptung der Schriftgelehrten erscheinen?

Die Verbindung, die Matthäus versucht hat, ist eben unmöglich.

Wie der Leser, so wie er zur Frage der Jünger kommt, sogleich an die Weissagung des Maleachi denkt und augenblick-

---

*) C. 17, 10 οὖν.

lich die Erfüllung derselben im Auftreten des Täufers vor sich sieht, das vermeintliche Dogma der Schriftgelehrten somit auch als ein wohlbegründetes hinnimmt, so hätten auch die Jünger, wenn ihnen ein solches Dogma wirklich gegeben war, seine Begründung in der Weissagung kennen müssen und es wäre ihnen unmöglich gewesen, jene späte und nur augenblickliche Erscheinung des Elias als eine Instanz gegen dasselbe zu betrachten.

D. h. die Frage der Jünger und das Dogma der Schriftgelehrten ist von demjenigen geschaffen, der die Antwort Jesu gebildet hat — es ist die tautologische Einführung dieser Antwort — nur leise ist es angedeutet, daß die Antwort Jesu zugleich eine Berichtigung des jüdischen Dogma's ist, indem der Täufer als der erwartete und verheißene Elias bezeichnet wird.

Auch im Urbericht soll die Frage der Jünger dadurch veranlaßt seyn, daß so eben Elias erschienen war, aber Frage und Anlaß sind wenigstens noch einfach neben einander gestellt und der erste Bildner hat noch nicht jene Verbindung gesucht, die dem Matthäus verunglückt ist und die nur dazu diente, das Ungeschick des ursprünglichen Pragmatismus zu verrathen und die Auflösung des Ganzen herbeizuführen. Das Unglück seines Pragmatismus merkte der erste Bildner nicht, weil ihn nur der Eine Gedanke der Zweckmäßigkeit beschäftigte, daß es jetzt, da die Messianität Jesu ausdrücklich zur Sprache gekommen und in allen ihren Attributen besprochen und anerkannt war, an der Zeit war, daß auch die Bedeutung des Vorläufers anerkannt und dieser vom Herrn ausdrücklich als sein gottverheißener Herold bezeichnet wurde.

Die Verwirrung, die die Antwort Jesu in der Schrift des Marcus (C. 9, 12. 13) auseinanderreißt, werden wir respecti-

ren und müssen wir respectiren, da wir kein Recht dazu haben, sie dadurch zu heben, daß wir nach dem Vorsatz: „Elias kommt zuvor und bringt Alles wieder zurecht", die ungehörige Erinnerung an das von der Schrift gebotene Leiden des Menschensohnes streichen und die eben so ungehörige Verweisung auf das von der Schrift geforderte Leiden des Vorläufers in eine Erinnerung an das Leiden des Menschensohns verwandeln. Wir nehmen die Verwirrung als das hin, was sie ist, als eins jener Zeugnisse für die Thatsache, daß das jetzige Marcusevangelium nicht selbst das Urevangelium ist. Alle Aenderungen würden doch Nichts helfen, denn es würde der Antwort immer noch jenes wichtige und unentbehrliche Mittelglied fehlen, welches sie in der Schrift des Matthäus und in den apostolischen Denkwürdigkeiten besitzt, aus denen Justinus den Spruch in seiner ursprünglichen Form entnommen hat*) — nämlich das Mittelglied, daß man den Elias bei seiner wirklich erfolgten Wiederkunft nicht erkannt hat. In der Form, in der Justinus den Spruch citirt, ist derselbe so abgerundet, daß wir sogar zur Annahme berechtigt sind, daß ihm jede Verweisung auf das entsprechende Leiden des Menschensohnes ursprünglich gefehlt habe, d. h. daß auch die kurze Verweisung auf dasselbe, mit der der Spruch in der Schrift des Matthäus schließt, ihm ursprünglich fremd war. Das Zeugniß der Cambridger Handschrift, in welcher diese Stelle des Matthäusevangeliums so angeordnet ist, daß sogleich auf den Spruch vom Schicksal des

*) Dial. c. Tryph. p. 269. ἡλίας μὲν ἐλεύσεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ἡλίας ἦλθε καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν, ἀλλ᾽ ἐποίησαν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν — wörtlich übereinstimmend mit Matth. C. 17, 11. 12, nur daß es hier heißt: ἡλίας μέν ἔρχεται πρῶτον.

wiedergekommenen Elias die abschließende Bemerkung folgt, da hätten die Jünger verstanden, daß er Johannes den Täufer meinte, und daß erst dann die Verweisung auf das Leiden des Menschensohnes folgt, eigentlich sich nachschleppt, bestätigt das von uns bereits öfter nachgewiesene Gesetz der Kürze, welches der Urbericht für seine Ausarbeitung der Antworten Jesu befolgt. Hier, wie auch anderwärts, besonders in dem Abschnitt des Marcusevangeliums von den Sabbathscollisionen, hat der Copist, der jene wichtige Handschrift verfertigte, mit dem Text der gegenwärtigen Evangelien, die er abschrieb, den Text von Evangelienschriften verwirrt, in denen sich die schlagende Kürze des Urberichts noch erhalten hatte.

Lukas hat das Zwiegespräch über Elias ausgelassen, weil er vorher schon die spätere Variation auf dasselbe mitgetheilt hat: — wir werden seine Redaction derselben mit dem parallelen Bericht des Matthäus sogleich vergleichen, wenn wir zuvor noch den Schluß des Berichts von der Verklärung ins Reine gebracht haben.

Das ist gewiß, wenn Jesus nach dem Bericht des Matthäus und Lukas auf die Klage des Vaters, die Jünger hätten seinen Sohn nicht heilen können, ausruft: „o, ungläubiges und verkehrtes Geschlecht, wie lange soll ich noch bei euch seyn und euch ertragen", so kann sich dieser Vorwurf nur gegen die Jünger richten, sofern sie sich in der Abwesenheit ihres Meisters schwach und ungeschickt bewiesen haben.

In der Schrift des Marcus (C. 9, 19) ist dagegen der Vorwurf gegen den Vater selbst gerichtet und wenn angesehene Handschriften, die Jesum sich gleichfalls an die Jünger richten

lassen*), diese Richtung zweifelhaft machen, so stellt die ausführliche Verhandlung mit dem Vater, wie ihm Jesus Mangel an Glauben vorwirft und nach einer bittern Rüge ihm die Norm vorhält, daß dem Gläubigen Alles möglich sey, worauf der Vater unter Thränen ausruft: „ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben", die ursprüngliche Richtung, diejenige wenigstens, die in dem jetzigen Marcusevangelium ursprünglich beabsichtigt und durchgeführt war, wieder her.

Damit ist aber noch nicht entschieden, ob es auch die Richtung war, die der Urbericht durchgeführt hatte.

Das alttestamentliche Original gibt keine Auskunft, denn daselbst macht Moses sowohl dem Aaron, einem von denen, vor die während seiner Abwesenheit die streitigen Sachen kommen sollten, als auch dem ganzen Volke um seines Ungehorsams willen Vorwürfe. (2. Mos. 32, 21. 30).

Fassen wir den innern Bau der Berichte ins Auge — (Lukas, der willkührlich abgekürzt hat, läßt diese Schlußverhandlung aus) — so stimmt der Schluß, den Matthäus mittheilt, seiner Voraussetzung, daß jener Vorwurf an die Jünger gerichtet ist, bei und dieser Schluß selber ist von der Art, daß sein Zeugniß nicht zu verwerfen ist. Nachdem nämlich der Kranke geheilt ist, fragen Jesum seine Jünger, warum sie den Teufel aus dem Knaben nicht austreiben konnten, worauf Jesus ihren Unglauben als den Grund ihres Unvermögens bezeichnet und den Spruch von der Berge versetzenden Kraft des Glaubens vorträgt (L. 17, 19. 20).

Nachdem dagegen in der Schrift des Marcus der Vater des Knaben den allgemein gehaltenen Spruch, daß dem, der da

---

*) statt: Jesus „sprach zu ihm", lesen sie nämlich: „er sprach zu ihnen."

glaubt, alle Dinge möglich sind, zu hören bekommen hat, beantwortet Jesus jene Frage der Jünger mit jenem hier völlig ungehörigen und Nichts sagenden Spruche, daß „diese Art nur durch Fasten und Beten ausfahren könne.“

Die Dissonanz, in welcher mit diesem Spruch das Ganze ausläuft, muß uns nun allerdings dazu bewegen, dem Schluß, wie ihn Matthäus gibt, den Vorzug zu geben. Dadurch nur konnte der Verfasser des jetzigen Marcusevangeliums dazu gebracht werden, daß er mit diesem zur Askese verpflichtenden Spruch das Ganze schloß, weil er den Spruch von der Macht des Glaubens für die Verhandlung mit dem Vater des Knaben benutzt hatte. Die Jünger müssen diesen Spruch zu hören bekommen — sie sind es also auch, gegen die sich der Ausruf über das ungläubige und verkehrte Geschlecht richtet. Die Jünger müssen jenen Spruch und nur ihn allein zu hören bekommen — d. h. der Spruch von der Gewalt des Fastens und Betens über die teuflischen Geister, den Matthäus (V. 21) noch hinterdrein schickt, muß beseitigt werden. In Einem und demselben Athemzuge kann Jesus den Glauben und Fasten und Beten nicht als die erste und als die Grund-Bedingung im Kampf mit den teuflischen Geistern verlangen — mit andern Worten: dem ersten Bildner konnte es nicht in den Sinn kommen, diese heterogenen Forderungen unmittelbar nebeneinander zu stellen.

Der Urheber des Berichts schloß mit dem Spruch über die Allmacht des Glaubens — (dem Spruch, den uns Matthäus im Wesentlichen unversehrt erhalten hat) — und die Einheit des Interesses hat er dadurch noch zu bewahren gewußt, daß er die Jünger beidemale zu den Subjecten machte, auf die sich der Ausruf über das ungläubige Geschlecht bezieht und die den Spruch über die Allmacht des Glaubens provociren. Eine

spätere Variation auf den letzteren Spruch ist das Wort über die Gewalt des Fastens und Betens — Matthäus hat sie nach dem Urspruch nachschleppen lassen — Marcus hat sie an die Stelle des Spruchs gesetzt, den die Jünger eigentlich hören müssen, nachdem er durch die Theilung des Interesses zwischen dem Vater des Kranken und den Jüngern den Bericht gelähmt und den Spruch von der Macht des Glaubens für jenen bestimmt hat.

Während die in dem vierten Evangelium unmotivirte Härte, mit der der Jesus desselben (C. 4, 48) auch den Vater eines kranken Kindes anfährt, zu dem Schlusse führt, daß ihm bereits ein Bericht, wie derjenige, den wir im Marcusevangelium lesen, vorlag, legt ein Spruch in der Schrift des Lukas für die Gestalt des Urberichts ein zuverlässiges Zeugniß ab.

Lukas nämlich bringt später, in seinem unförmlichen Reisebericht, den Spruch vom Glauben an, der (nicht Berge) sondern einen Maulbeerbaum ins Meer (Luk. 17, 6) zu verpflanzen im Stande ist. Auf das Unding, einen Baum ins Meer zu verpflanzen, ist er dadurch gekommen, daß er in dem Spruch vom bergeversetzenden Glauben durchaus eine Andeutung über die Wunderkraft, die Jesus am Feigenbaum bewies, in seinem Evangelium aber nicht beweist, da der entsprechende Bericht ausgefallen ist, anbringen wollte. Daß in der Quellenschrift, aus der er den Spruch nahm, die Jünger ihn zu hören bekommen, beweist er, indem er ihn an dieselben und zwar in Folge ihrer Bitte um Glauben gerichtet seyn läßt. Freilich führt aber auch die Form dieser Bitte: „gib uns noch mehr Glauben!“ auf die unvermeidliche Annahme, daß ihm auch bereits ein Bericht bekannt war, in dem eine Bitte vorkam wie die Bitte jenes Mannes: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ Beide Redactionen, die wir im jetzigen Mar-

cus- und im Matthäusevangelium lesen, mußten demjenigen, der jene Bitte der Jünger aus der Luft fallen ließ, in seinen Quellenschriften bereits vorliegen.

Nun die Variationen auf den ursprünglichen Spruch über den Täufer!

Es sind vielmehr, wie wir sogleich sehen werden, mehrere Variationen, die nach einander entstanden und von Lukas und Matthäus in ihre Schriften aufgenommen sind.

Ja, die Variationen sind sogar von Beiden unmittelbar nebeneinandergestellt, wir werden dieselben daher von einander abzulösen und in ihre frühere Selbstständigkeit zurückzuversetzen haben.

Die Bewegung der Rede über den Täufer, die mit der Frage beginnt: „was seyd ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen?" ist sehr bestimmt darauf berechnet, durch die Wendung, daß der Täufer der Größeste unter den vom Weibe geborenen und doch kleiner als der Kleinste im Himmelreiche sey, plötzlich und lebhaft zu überraschen. Mit dieser Wendung muß sie aber auch schließen, damit der Hörer, eigentlich der Leser die Aufklärung, die ihm dieser Schluß gewährt, sich zurecht legen und mittelst des Lichtes, welches ihm nun über den Täufer aufgegangen, dessen ganze geschichtliche Stellung beleuchten, d. h. die vorhergehende Rede sich verständlich machen kann.

Diese Wendung wird somit auch die Fortsetzung der Rede, die Lukas und Matthäus geben, als eine ungehörige Ueberfüllung zurückweisen.

Ehe wir dieß Schicksal der Fortsetzung sich vollziehen las-

sen, haben wir es als die einzig erwähnenswerthe Differenz zwischen Lukas und Matthäus hervorzuheben, daß während Jener den Herrn sagen läßt, unter den vom Weibe geborenen sey kein größerer Prophet denn Johannes der Täufer (C. 7, 24—28), in der Schrift des Letzteren (C. 11, 7—11) der Täufer überhaupt als der Größeste unter den vom Weibe Geborenen bezeichnet wird.

Welches ist die ursprüngliche Wendung? Wir entscheiden uns für die letztere. Wenn vorher gesagt ist, der Täufer sey mehr als Prophet, so wird die Erwartung gespannt und auf eine Charakteristik vorbereitet, die den Täufer über alle geschichtlichen Größen hinaushebt — ihn nun den Größesten der Propheten nennen, wäre nicht nur ein Rückgang zu einem Satze, über den die Erwartung bereits hinausgehoben ist, sondern auch eine Täuschung derselben. Als der größeste der Propheten wäre er nur das Höchste in einer bestimmten Ordnung und Reihe der Vergangenheit; wie der Schluß beweist, der ihn mit dem Neuen und der Gegenwart in Vergleich bringt, soll er aber als Repräsentant des ganzen Alterthums und der gesammten Vergangenheit dastehen — wie die Bestimmung: „unter Allen vom Weibe Geborenen" beweist, als Repräsentant von Allem, was bisher die Menschheit aus sich selbst erzeugen konnte. Nun wohl! Wird die ganze Vergangenheit der Gegenwart, das Alterthum dem Neuen, die bisherige Ordnung der Menschheit dem Himmelreich entgegengestellt, so ist der Täufer der Größeste der alten Ordnung, derjenige, der dem Neuen am nächsten gekommen ist, aber gleichwohl noch kleiner, als der Kleinste von denen, die im Himmelreich in den wirklichen Besitz des Neuen eingetreten sind.

In der Schrift des Matthäus folgt nun der Spruch

(V. 12—15): „aber von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt und die Gewaltthätigen reißen es an sich. Denn alle Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes geweissagt. Und, (so ihr es annehmen wollt) er selbst ist der Elias, der da kommen soll. Wer Ohren hat zu hören, der höre" — d. h. ein Spruch, der mit allen seinen Gliedern sich gegen die Verbindung mit dem vorhergehenden stemmt. Vorher handelte es sich um den Täufer und sein Verhältniß zum Himmelreich — jetzt ist das Himmelreich selber und seine Stellung in der Welt der Mittelpunkt des Gedankens und wird der Täufer nur in der äußerlichen Rücksicht erwähnt, daß von seiner Zeit an das Himmelreich die Beute der Gewaltmenschen wird. Der Widerstreit geht aber noch weiter und wird zugleich der Widerstreit des Spruches gegen den vorhergehenden und gegen sich selbst. Obwohl des Täufers so eben nur zufälliger Weise und als einer chronologischen Gränzmarke gedacht war, wird er doch nun selbst der Gegenstand der Betrachtung und wird sogar die Bemerkung über ihn, daß er selbst der verheißene Elias sey, als eine bedeutsame, als eine neue, bis zu diesem Augenblick noch nicht ausgesprochene und als eine solche kenntlich gemacht, die sich die Zuhörer nur, wenn sie sich Mühe gäben, zurecht legen können. Diese Eröffnung macht sich selbst als eine neue geltend — sie darf also nicht nach einer Rede folgen, in der die Person des Täufers und sein Verhältniß zum Himmelreich schon gedeutet ist; sie führt sich selbst als ein Räthsel ein, es darf ihr also kein Spruch vorangehen, in welchem mit deutlichen, unumwundenen Worten der Täufer bereits als der Vorläufer bezeichnet ist, von dem Maleachi geweissagt habe.

Der Spruch steht nun wieder allein und zwar als eine ältere und frühere Variation auf die Erklärung, die der Jesus

des Urberichts nach der Verklärung über den Täufer gab, da er die geheimnißvolle Haltung derselben noch beibehalten hat.

Seine zwei ersten Glieder finden sich auch in der Schrift des Lukas: „das Gesetz und die Propheten, heißt es da C. 16, 16, bis auf Johannes; von da an wird das Himmelreich gepredigt und jeder stürmt mit Gewalt in dasselbe ein.“ So ist der Anfang wenigstens richtig. So ist der Spruch über dasjenige, was vor dem Johannes galt, wirklich ein Spruch über die Sache, das innere Glied einer Ausführung über den geschichtlichen Gang der Offenbarung des Reiches Gottes, nicht bloß eine chronologische Bemerkung — hier kommt auch das Unding nicht vor, welches Matthäus gebildet hat, daß „alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes geweissagt haben.“ Aber die Spannung des zweiten Gliedes ist aufgehoben, wenn es heißt: „von da an wird das Himmelreich gepredigt“ d. h. wenn das Auftreten der Gewaltmenschen nicht vorbereitet wird — Matthäus gibt uns allein die richtige Form, er hat wörtlich copirt, während Lukas das Auffallende des Spruchs sich nicht mehr zu deuten wußte und durch Abschwächung des Kraftworts sich zu helfen suchte: — er sah nicht, daß der Spruch, was seit Ankunft des Himmelreichs geschieht, daß es nämlich Gewalt leidet und Gewaltmenschen es an sich reißen, erklären, als das Rechte und Natürliche bezeichnen und somit darauf hinweisen soll, daß nur mit kühnem Wagen, nicht aber mit Zögern und Zaudern, nicht mit Bedenklichkeit und peinlicher Vorsicht das Himmelreich gewonnen wird. Lukas hat endlich den Spruch in unmittelbare, also auch unnatürliche Verbindung mit jenem selbst schon mißgestalteten Spruch über die Ewigkeit des Gesetzes gebracht — er hat ihn also so wenig geschaffen, wie Matthäus.

Beide hatten eine Quellenschrift vor Augen, deren Form uns allein Justinus treu und unversehrt erhalten hat: „das Gesetz und die Propheten, citirt derselbe*), bis auf Johannes den Täufer, von dem an leidet das Himmelreich Gewalt und Gewaltmenschen reißen es an sich. Und wenn ihr es annehmen wollt, er selbst ist der Elias, der da kommen soll. Wer Ohren hat, der höre!". Den letzteren Spruch über den wiedergekommenen Täufer ließ Lukas aus demselben Grunde aus, aus welchem er auch nach der Verklärung die Verhandlung über den Elias-Täufer überging. Die offene, ausdrückliche Erklärung, die sein Jesus in Folge der Botschaft des Täufers aufstellte, war ihm genug.

In der Schrift des Lukas folgt nun auf diese Erklärung der Spruch über das Benehmen des Volks sowohl gegen den Täufer wie gegen des Menschen Sohn (C. 7, 29—35) — in der Schrift des Matthäus auf jenen Spruch, dessen Urform uns Justinus erhalten hat (C. 11, 16 — 19) — in beiden Schriften zur Unzeit und am unrechten Orte, da in jedem Fall, mag nun wie in der erstern Schrift nur der Eine Spruch oder wie in der letztern der Doppelspruch über den Täufer vorangehen, die Persönlichkeit desselben *vollständig gedeutet* und das Interesse von demselben sogar *bereits abgelenkt* ist, wenn der Kleinste im Himmelreich größer als er genannt wird. Ist die Zusammenhangslosigkeit so unzweifelhaft und gewiß, so bedarf es kaum noch der Hinweisung auf den Umstand, daß vorher weder vom *Benehmen des Volks* gegen den Herrn und den Täufer überhaupt nur die Rede, noch auch darüber *geklagt* war, daß das Volk den göttlichen Rathschluß *in keiner Weise geachtet* habe.

*) Dial. c. Tryph. p. 271.

Während Matthäus nach seiner Gewohnheit die Sprüche seiner Quellen einfach neben einander stellt, ist Lukas seiner Weise gefolgt und hat er pragmatisirt, indem er dem neuen Spruch die geschichtliche Bemerkung voranschickt (V. 29. 30), daß „das ganze Volk und die Zöllner Gott Recht gaben und sich der Taufe des Johannes unterzogen, die Pharisäer dagegen und die Gesetzesgelehrten den Rathschluß Gottes mißachteten und jener Taufe sich nicht unterwarfen" — eine sehr unpassende Bemerkung, da ein Spruch, der gegen die Zeitgenossen Jesu und des Täufers überhaupt gerichtet ist, nicht dazu Anlaß geben konnte, auf das verschiedene Verhalten des Volks und der Obern zu verweisen — eine ungehörige Vorbemerkung, da in dem Spruch selbst vom Täufer und von Jesu die Rede ist, also auch nicht allein an das Schicksal der Taufe des Johannes erinnert werden durfte, — eine unzeitige Vorausnahme der Reflexion, die erst später in dem Abschnitt, in welchem Jesus seine Gegner nach der Vollmacht des Täufers fragt (Luk. 20, 5. 6), an ihrer Stelle ist und hier vom Anfang an (Marc. 11, 31. 32) in das Interesse und die Entwicklung der Begebenheit selbst verarbeitet war.

Tertullian erwähnt zwar in seiner polemischen Declamation über das Evangelium Marcions weder jene historische Vorbemerkung, noch den Spruch selbst, den sie im jetzigen Lukasevangelium einleitet, allein sein Stillschweigen kann für uns nicht die beweisende Kraft haben, die wir einer ausdrücklichen Angabe des Epiphanius, daß diese Verse in Marcions Evangelium fehlten, beimessen würden. Epiphanius schweigt aber-und Urlukas hat zu viele Zusammenstellungen der heterogensten Sprüche und pragmatische Vorbemerkungen von gleicher Art, ja, noch viel haltlosere zu Stande gebracht, als daß wir ihm nicht auch diese

Zusammenstellung und diese pragmatische Einleitung zutrauen und als sein Eigenthum lassen sollten.

4.

Die Kleinen.

Wir kommen nun zu dem mißgestaltetsten Abschnitt des Marcusevangeliums, dem Erzählungsstück, in welchem der Streit der Zwölfe über den Vorrang Jesum zu einer weitläufigen Rede veranlaßt, und werden mit demselben zugleich das Erzählungsstück von der Einsegnung der Kinder verbinden, da Situation und Lehrgehalt Beider sich nahe berühren (Marc. 9, 33—50. 10, 13—16).

Die Situation hatte in Beiden von vornherein etwas Gezwungenes an sich und ihr geschraubtes Wesen bewirkte es, daß selbst die gehaltvolle theoretische Wendung, zu der sie im ersten Stück führen soll, allmählig in Verwirrung gerieth.

Um zunächst das zweite Erzählungsstück, den Bericht von der Einsegnung der Kinder, als das klarere, gleichsam massivere Gebilde ins Auge zu fassen — wie straft sich die Wahl des Stoffes — wie straft sich die sentimentale Erhebung der Kindheit, der gerade der rohe Eigenwille und die stumpfeste Selbstsucht zu eigen sind, zum Ideal des Mannes durch das ängstliche Bild der Verlegenheit, welches die wirklichen Kinder darbieten, wenn sie müßig und befremdet dastehen, während Jesus seine großen Kinder, die Jünger über die wahren und einzigen Besitzer des Himmelreichs belehrt! Wie schlagend weist sich die

Wahl des Stoffes als verfehlt aus, wenn dieselben Kindlein, die für die Männer das Ideal hergeben müssen, als bloße Mittel dastehen, nur als Mittel für die Aufstellung eines Spruches dienen müssen und für ihren Dienst schwerlich dafür entschädigt werden können, daß sie Jesus nachher umarmt und segnet! Wenn sie nachher, nachdem sie für einen bildlichen Ausdruck: — „solcher ist das Himmelreich und wer das Himmelreich nicht als ein Kind aufnimmt, kommt nicht hinein" — als Substrat benutzt worden sind und nur als Mittel gedient haben, doch auch wieder Zweck einer Handlung Jesu werden, so kommt diese Wendung zu spät. Das Ganze bleibt frostig, geschraubt, haltungslos.

Unnatürlich und geziert ist auch die Situation in dem ersten Erzählungsstück, wenn Jesns, um die Jünger wegen ihres Streits über den Vorrang zu strafen und zu belehren, ein Kind nimmt, es in ihre Mitte stellt und mit seinem Spruch auf dasselbe verweist. Das Kind ist wieder nur Mittel, dient nur zur Lebendigkeit eines Fingerzeiges, den die Rede des Lehrers enthält, und die Gewaltsamkeit, mit der dieß Mittel herbeigezogen und benutzt wird, beweist wiederum, daß die Situation nur mechanisch gebildet ist.

Nachdem das Schicksal des Stoffs für uns entschieden ist, können wir um so ungehinderter und unintereſsirter die Frage nach der Form des erstern Erzählungsstückes — namentlich nach der Gestalt des Urberichts behandeln.

Nur kurz machen wir noch auf das Ungeschick aufmerksam, mit dem Matthäus das Ganze in Bewegung gesetzt hat. Während der Verfasser des Urberichts noch sehr wohl fühlte, daß er die Jünger mit jener Frage, wer unter ihnen der Größere sey, nicht offen hervortreten lassen dürfe, und Lukas ihm noch so weit treu blieb, daß er (C. 9, 46. 47) Jesum durch die

Wunderkraft seines Blicks hinter die Gedanken ihres Herzens kommen ließ, hat Matthäus der Sache die Wendung gegeben, daß die Jünger offen und geradezu mit jener Frage den Herrn überfallen — „wer ist denn also *) der Größte im Himmelreich" — eine Wendung, die vom Urbericht ausgeschlossen wird, da von einem Vorrang im Himmelreich vorher weder die Rede gewesen, noch weniger ein Zugeständniß vorgekommen ist, auf welches die Jünger sich hätten berufen können — eine Wendung, die aber auch in einem Evangelium, welches vorher den Petrus mit den Schlüsseln des Himmelreichs belehnt, also die Frage nach dem Vorrang in der That entschieden hat, höchst ungehörig war.

Was nun die Antwort Jesu betrifft, so ist es zunächst fraglich, ob er zuvor einen allgemeinen Satz aufstellte, ehe er ein Kind nahm und den Spruch vortrug, der auf dasselbe Bezug nimmt, oder ob er sogleich das Kind hinstellte und dann erst von der Ordnung im Himmelreiche sprach. Lukas (C. 9, 47) und Matthäus (C. 18, 2) behaupten das Letztere, Marcus will uns dagegen das Erstere glaublich machen — aber ohne Erfolg. Unpassend ist es schon, wenn er Jesum (C. 9, 35) die Zwölfe herbeirufen läßt, damit er ihnen das Gesetz des Himmelreichs vortrage — er hat sie vielmehr den Augenblick vorher angeredet, sie stehen also schon um ihn her. Unpassend ferner ist es, wenn Jesus sich bereits niedergesetzt und den entscheidenden Spruch vorgetragen hat und dann erst die symbolische Handlung mit dem Kinde vornimmt, die die Kraft der Entscheidung, die in jenem Spruche liegen muß, zweifelhaft machen würde.

Marcus hat also geändert, ohne Geschick geändert und sich

---

*) C. 18, 1. ἄρα.

sogar darin versehen, daß er Jesum das Kind, welcher er mitten unter die Jünger stellt, noch umarmen läßt. Dieser Zug, der dem spätern Erzählungsstück von der Einsegnung der Kinder entnommen ist, verwirrt die Darstellung und hält ihren Lauf viel zu lange auf, da vielmehr dem Aufstellen des Kindes sogleich die Lehre folgen muß.

Und der Spruch, den er der symbolischen Handlung voranstellt, — „wer der Erste seyn will, sey der Letzte von Allen und Aller Diener" — woher hat er ihn? Aus dem spätern Erzählungsstück von der Bitte der Zebedäiden (C. 10, 43. 44), einem Stück, welches den Spruch — durch die Hinweisung auf die weltlichen Machthaber, die ihrer Gewalt gebrauchen — vorbereitet und ihm durch das Beispiel des Menschensohnes, der nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, seinen vollendeten Schluß gibt, — einem Erzählungsstück also, welches ihn als sein ausschließliches und ursprüngliches Eigenthum zurückfordert.

Freilich verbinden auch die beiden Andern denselben oder einen ähnlichen Spruch mit der belehrenden Ausführung, die Jesus über seine symbolische Handlung gibt — welche Verwirrung hat aber damit Matthäus angerichtet und wie wenig konnte es dem Lukas gelingen, mit seiner Combination wirklichen Zusammenhang zu schaffen!

Wenn Matthäus seinen Herrn mit dem Spruch beginnen läßt (C. 18, 3): „wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht wiederum wie die Kinder werdet, kommt ihr nicht ins Himmelreich", so ist das eine Variation auf den Spruch, der nur bei der Einsegnung der Kinder an seiner Stelle ist — im folgenden Spruch: „wer sich also erniedrigt wie dieses Kind, der ist der Größere im Himmelreich", ist zwar auf die gegenwärtige Situation so wie auf den Anlaß Bezug genommen, aber welcher

peinlich bestimmte Bezug ist es, wenn auf dieses Kind hingewiesen wird und wie schwirren die heterogensten Gedanken durcheinander, wenn darauf (V. 5) der Spruch folgt: „wer Ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich auf", wenn also dieß Kind zuerst als dieses einzelne und bestimmte und sogleich darauf nur als Beispiel seiner Art genommen und wenn es in Einem Athemzuge als Gegenstand der Nachahmung und der wohlthätigen Fürsorge aufgestellt wird!

Erst nach dem Spruch: „wer dieses Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich auf", hat Lukas den andern: „wer unter euch Allen der Kleinste ist, der wird groß seyn", — (C. 9, 48) aber auch keine glückliche Combination, da der Spruch von der Aufnahme eines Kindes ursprünglich nur dazu bestimmt seyn kann, jeden Gedanken daran, daß es im Himmelreich Große oder Größeste geben könne, völlig zu beseitigen, also auch nicht einen Spruch in seinem Gefolge haben darf, der diesen Gedanken stehen läßt, anerkennt und ihm nur seine richtige Fassung geben will.

Der Spruch von der Aufnahme eines Kindes im Namen Jesu steht also nun allein. Von Größe, das ist sein Sinn, von Größenunterschied und Vorrang kann im Himmelreich keine Rede seyn, da derjenige, der auch nur das Kleinste thut oder nur zu thun Gelegenheit hat, wenn er es nur in meinem Namen thut, sogleich mit dem Höchsten in die gewisseste Verbindung tritt — (denn wer auch nur ein Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat).

Nun ist es aber auch klar, welcher Spruch sogleich folgen muß: der Spruch von der Unendlichkeit des Vergehens, welches derjenige begeht, der Einen der Kleinen ärgert: — wie

derjenige, der das Geringste im Namen Jesu thut, sogleich vollbürtiger Bürger des Himmelreichs ist und Niemandem nachsteht, so hat auch derjenige, der einen der Kleinen ärgert, die an mich glauben, ein Verbrechen begangen, das hinter keinem andern zurückbleibt.

Alles also, was in der Schrift des Marcus zwischen beiden Sprüchen steht und sie von einander trennt (C. 9, 38—41), ist seine spätere, ungehörige Zuthat und wird von der Kraft des Urberichts wieder ausgestoßen. Daß Johannes seinem Meister meldet, sie hätten einen Fremden, der nicht zu ihnen gehöre, in seinem Namen Teufel austreiben sehen, es ihm aber verboten, worauf ihm Jesus erwidert, sie sollten denselben ungehindert lassen, denn wer in seinem Namen eine Machtthat verrichtet, könne nicht leicht von ihm Uebles reden — (eine unpassende Paraphrase des folgenden Spruchs: „wer nicht wider uns ist, ist für uns") — diese Verhandlung über einen Fremden kann hier, wo es sich um das gegenseitige Werthverhältniß der Bürger des Himmelreichs handelt, unmöglich ihre Heimath haben. Auch der folgende Spruch von der Gewißheit des Lohns, der der geringsten Wohlthat, die den Jüngern erwiesen ist, folgen wird, ist hier, wo es sich nicht um den Lohn handelt, fremd und eine unzeitige Variation auf den Spruch über die hohe Bedeutung, die in den Boten des Herrn zu respectiren ist. Nur der Umstand, daß in der Meldung des Johannes — (in deinem Namen sahen wir ihn Teufel austreiben) und in dem Spruch über die hohe Bedeutung der Jünger — (wer euch in meinem Namen eine Wohlthat erweist) — dasselbe Stichwort wie in dem einzig hier passenden Spruche vorkommt oder an seiner Stelle ist — (wer ein Kind in meinem Namen aufnimmt) — hat den Urheber des jetzigen Marcusevangelium dazu bewogen, jene Fremdlinge hier einzuschieben.

Noch mehr! Alle folgenden Sprüche, vom Aergerniß der Hand, des Fußes und des Auges, sammt dem Anhange vom Feuer und Salz, dessen Dissonanz wir schon oben analysirt haben (Marc. 9, 43—50), — Alles das muß wegfallen. Der Urbericht will es so haben, denn das Aergerniß, welches der Mensch in sich selber findet, hat mit dem Aergerniß, welches Andern, den Kleinen angethan wird, unmittelbar Nichts zu thun. Die Wendung beider Sprüche ist außerdem eine wesentlich verschiedene: im Spruch vom Aergerniß der Hand wird an die eigne Einsicht appellirt, der es klar seyn müsse, daß es besser ist, als Krüppel zum Leben einzugehen, denn mit vollständigen Gliedern in die Hölle zu fahren — im Spruch vom Aergerniß, das den Kleinen angethan wird, bildet dagegen der Gedanke an die unendliche Größe desselben das einzige Interesse. Nur die Berührung, die beide Sprüche im Wort „Aergerniß" haben, hat sie zusammengebracht.

In der Schrift des Lukas fehlt der Spruch von der Größe des Aergernisses — der Compilator hatte nämlich für denselben keinen Platz und keine Aufmerksamkeit mehr, nachdem er den allgemeinen und abschließenden Spruch von der Größe dessen, der von Allen der Kleinste ist, in jene unpassende Verbindung mit dem Spruch von der Aufnahme eines Kleinen gebracht hatte. Er läßt darauf und zwar mit der Verbindungsformel, daß Johannes antwortete (Luk. 9, 49. 50), nur noch die Verhandlung über jenen Fremden, der im Namen Jesu Teufel austrieb, folgen — aber wenigstens in der Form, welche diese Episode, die das Urevangelium noch nicht kannte, von ihrem Urheber erhalten hatte, d. h. ohne jene ungehörige Einmischung des Gedankens, daß der fremde Wunderthäter von Jesu nicht leicht Uebles reden könne, in eine Antwort, die sich streng an den Gegensatz des Für und Wider halten muß.

(Die Episode ist übrigens jener alttestamentlichen Erzählung nachgebildet, wonach Moses, als ihn Josua aufforderte, er solle zwei Leuten, die nicht zu seiner heiligen und von Gott bestimmten Umgebung gehörten und doch weissagten, ihre Anmaaßung wehren, zur Antwort gab: „wollte Gott, es weissagten Alle" 4. Mos. 11, 25—29).

Die Hauptsache ist gethan, wenn wir die Zuthat des Marcusevangeliums vom Urbericht gesondert und dessen Reinheit wiederhergestellt haben: — Matthäus wird daher die Ueberfüllung seiner Compilation, die übermäßig ausgedehnte Spruchsammlung, die er seinen Herrn bei dieser Gelegenheit vortragen läßt, nicht mehr lange behaupten können.

Auch er hat nach dem Spruch vom Aergerniß dieser Kleinsten den andern vom Aergerniß der Glieder — zwischen beiden aber noch die Reflexion (C. 18, 7): „wehe der Welt vor den Aergernissen, denn es ist nothwendig, daß Aergernisse kommen; nur wehe dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt" — einen Spruch, den auch Lukas kennt und in seinem formlosen Reisebericht auf eine höchst unmotivirte und lockere Weise mit den Stichworten des Spruchs vom Aergerniß Eines der Kleinen verbunden hat (C. 17, 1. 2). Die Reflexion muß wegfallen, — es war jetzt nicht Zeit, an die Nothwendigkeit der Aergernisse zu denken, da das Aergerniß, welches einem der Kleinen angethan wird, nur beispielsweise angeführt wurde, um den Größenunterschied der Verbrechen aufzuheben. Die Reflexion ist jenem Wehe nachgebildet, welches Jesus beim Paschamahl über seinen Verräther ausspricht und gleichfalls zu einer Nothwen-

digkeit, nämlich der Nothwendigkeit, daß des Menschen Sohn dahingehet, in Verhältniß setzt (Marc. 14, 21).

Nach dem Spruch vom Aergerniß der Glieder folgt die Warnung, man solle keines dieser Kleinen verachten, vielmehr bedenken, daß ihre Engel beständig das Antlitz des himmlischen Vaters sehen (V. 10) — allein, um es nochmals zu sagen, wenn Jesus im Urbericht von der Aufnahme und vom Aergerniß eines Kleinen spricht, so hatte er nicht unmittelbar die Absicht zu ermahnen und zu warnen, sondern setzte er nur jene beiden Fälle, um an ihnen zu zeigen, daß für dasjenige, was des Himmelreichs würdig oder unwürdig macht, die irdische Größenberechnung vollständig wegfalle.

An jene Warnung knüpft Matthäus den begründenden Spruch (V. 11): „denn des Menschen Sohn ist gekommen, das Verlorene zu retten" — aber sind denn die Kleinen die Verlorenen? Welche mißlungene Combination!

Ja, nachdem er sodann die Parabel vom verlorenen Schaaf gegeben hat (V. 12. 13), läßt er die ausdrückliche Reflexion folgen (V. 14): „also ist es vor euerm Vater im Himmel nicht Wille, daß Eins dieser Kleinen verloren gehe" — welche verfehlte Combination also! Als ob diese Kleinen, deren Engel das Antlitz des himmlischen Vaters schauen, somit ihren stätigen Zusammenhang mit dem Himmel vermitteln, zu den Verlorenen gerechnet werden könnten!

Matthäus glaubt sich auch noch im besten Zusammenhang zu befinden, wenn er auf jene Parabel die Ermahnung zur Versöhnlichkeit folgen läßt (V. 15—35), das verbindende Mittelglied scheint ihm — (obwohl er es nicht einmal ausarbeitet und aufstellt) — in dem Gedanken zu liegen, daß der Mensch eben so, wie es Gott in seiner Theilnahme für die Verlorenen beweist, gegen seine Mitbrüder, wenn sie sich gegen

ihn vergangen haben, versöhnlich seyn solle, allein auch dieses Mittelglied ist ein Unding, der Zusammenhang unmöglich, da jener Parabel Nichts fremder seyn kann als die Tendenz, Gott als versöhnlich darzustellen. Ihr einziger Inhalt ist vielmehr die Ironie gegen die Gerechten, die ironische Dialektik zwischen der Vorstellung von den Gerechten und Sündern — die triumphirende Erklärung des Himmels für die Sünder.

Selbst die Zusammenstellung der Sprüche über die Pflicht der Versöhnlichkeit ist, an sich selbst betrachtet, eine höchst verfehlte — unangemessen eingeleitet und durch fremdartige Elemente durchkreuzt.

Kann das wohl eine angemessene Einleitung genannt werden, wenn im Eingang eines Abschnitts, der von der Pflicht der Versöhnlichkeit handeln will, die peinliche Instanzenfolge angeordnet wird, nach welcher man (V. 15—17) den Bruder, der seine brüderliche Pflicht verletzt hat, zuerst allein vornehmen, sodann, wenn es vergeblich war, vor zwei Andern zur Rede stellen, dann, wenn auch das Nichts fruchtete, der Kirche anzeigen und endlich, wenn er auch der Kirche nicht hören will, wie einen Heiden und Zöllner betrachten soll?

Es war jetzt auch nicht an der Zeit, den Aposteln (V. 18) die Kraft zu binden und zu lösen, mitzutheilen — nur das vorhergehende Stichwort vom Gerichtsstand der Kirche überhaupt bewog den Compilator, diesen Spruch von der oberstrichterlichen Kraft der Apostel anzufügen.

Wenn er es sodann, nachdem er einen neuen Spruch, in dem nicht mehr von der richterlichen Gewalt, sondern von der Macht der Gemeinschaft in der Angelegenheit des Gebets die Rede ist, angefügt hat — V. 19. 20: „wo zwei unter euch in irgend einer Bitte Eins sind" — wenn er es nun für Zeit hält, daß Petrus (V. 21) mit seiner Frage auftritt,

wie oft er seinem Bruder vergeben solle, so ist vielmehr jeder Gedanke an das Thema, welches er im Eingange dieses Abschnittes anschlug, verloren gegangen, somit dem Petrus jeder Anlaß zu seiner Frage entzogen.

Und welches Ungethüm ist diese Frage! Wie peinlich ist die Voraussetzung, daß sich der Bruder siebenmal vergehen könne! Wie feilscht und makelt Petrus, wenn er fragt, ob er seinem Bruder siebenmal vergeben solle! Woher weiß er denn, daß er siebenmal in den Fall kommen könne, seine versöhnliche Gesinnung gegen den Bruder zu beweisen?

Der Spruch in seiner ursprünglichen Form hat es ihm gesagt. Nachdem derselbe die Versöhnlichkeit gegen den reuigen Bruder geboten hat, fährt er fort (Luk. 17, 3. 4): „und wenn er siebenmal des Tags sich gegen dich vergeht und siebenmal des Tags zu dir zurückkehrt und spricht: es reut mich, so vergib ihm" — so ist es recht, so hat derjenige geschrieben, der den Spruch zuerst bildete und noch wußte, was er wollte! „Wenn er siebenmal" — so ist es recht! Selbst den äußersten Fall gesetzt, daß er siebenmal — — — das ist etwas Anderes als der peinliche Ernst, mit dem Petrus von vornherein voraussetzt, daß sein Bruder sich siebenmal gegen ihn vergehen werde.

Lukas hat uns den Spruch in seiner Urform erhalten, — Matthäus gibt uns eine spätere, steigernde Variation, die das Extrem der Urform zur Voraussetzung umgestaltet und derselben die Forderung des Siebenundsiebzigmal entgegengestellt hat. Seinen Quellen hat Matthäus außerdem noch die Parabel vom Knecht entlehnt, der von seinem Herrn gestraft wurde, weil er die Versöhnlichkeit, die derselbe gegen ihn bewiesen, nicht gegen seinen Mitknecht geübt hatte — also eine Parabel, die die Verhandlung zwischen Petrus und Jesus nicht erläutert,

sondern ein anderes Thema behandelt, nämlich den Gedanken, daß die Vergebung, die man vom himmlischen Vater wünscht, von derjenigen abhängt, die man dem Bruder gewährt hat.

5.

Die Ehescheidung.

Jetzt, da Jesus vor den Jüngern offen von seiner messianischen Bestimmung gesprochen hat und da der Augenblick naht, wo ihn auch das ganze Volk als Messias bekennen sollte, gibt ihm das Urevangelium Gelegenheit, sich als den neuen Gesetzgeber, als den Vollender des Gesetzes zu beweisen.

Lukas hat diesen Abschnitt ausgelassen, — er hat sich damit begnügt, jener spätern Schöpfung, der Ausführung über das alte und neue Gesetz, die wir oben in ihre ursprüngliche Größe wieder eingesetzt haben, den Spruch über die Heiligkeit der Ehe zu entlehnen (C. 16, 18) — es schien ihm genug, wenn auch in seiner Schrift wie im Urevangelium Jesus Einmal das Verbot der Ehescheidung ausspricht.

Matthäus bleibt dagegen seiner Gewohnheit treu: — nachdem er mit jenen Antithesen des alten und neuen Gesetzes auch den Ausspruch gegen die Ehescheidung in seine Bergpredigt aufgenommen, theilt er nun das Original dieses Ausspruchs noch selber mit.

Wie weit seine geistlose Abhängigkeit vom Urbericht geht, verräth wieder ein schriftstellerisches Wunder, welches er dadurch erzeugt, daß er im Mechanismus seines Abschreibens die Worte

— aber nur die Hauptworte ängstlich ins Auge faßt, ohne zugleich ihre Verbindung und ihr gegenseitiges Verhältniß zu beachten. Nach seinem Bericht (C. 19, 1) kommt nämlich jetzt Jesus „in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordan" — in der wirklichen Welt eine reine Unmöglichkeit, da Judäa disseits des Jordan lag — also eine wunderbare Reise, deren Unnatur sich daraus erklärt, daß Matthäus, als er dem Urbericht alle Worte dieses Satzes entnahm, die wichtige Bestimmung, daß Jesus „durch das Land" jenseits des Jordan nach Judäa kam, übersah und ausließ.

Es ist ferner eine unpassende Einleitung zu einer Verhandlung, in welcher sich Jesus als der neue Gesetzgeber beweisen soll, wenn es heißt, daß die Pharisäer mit ihrer Frage über die Ehescheidung zu ihm traten, als ihm auf seiner Reise nach Jerusalem viele Haufen folgten und „er sie heilte."

Daß Jesu viele Haufen folgten, ist eine Formel, der sich nur der Spätere nicht entziehen konnte, für dessen Anschauung Jesus und die Haufen immer und nothwendig verbunden sind — im Urbericht (Marc. 10, 1) heißt es dagegen: „es kamen wieder die Haufen zu ihm zusammen" — wieder! zuletzt nämlich war Jesus incognito durch Galiläa gereist. Im Urbericht heißt es weiter: „und wie es seine Sitte war, lehrte er sie wieder" — wieder! Jetzt nämlich, da die letzte Entscheidung nahte, gab sich Jesus dem Volke wieder hin und zwar lehrt er, wie es sich ziemte, wenn die Pharisäer ohne Weiteres mit einer theoretischen Frage, mit einer Frage über das Gesetz zu ihm herantreten sollten.

Die Frage selbst soll so gestellt seyn — (auch nach dem Urbericht beabsichtigen nämlich die Pharisäer, mit ihr dem Herrn eine Versuchung zu bereiten) — daß jede der beiden möglichen Antworten ihre Gefahr hatte — wo bleibt aber ihr ge-

fährlicher Charakter, wenn die Pharisäer fragen, ob die Scheidung in jedem Falle erlaubt sey, wenn sie es also selbst voraussetzen, es wenigstens nicht für eine übertriebene Strenge halten, daß sie nur in bestimmten Fällen erlaubt seyn solle?

Sagen wir es aber nur sogleich heraus: die Frage der Pharisäer, ob die Scheidung überhaupt erlaubt ist, soll nach der Meinung der Gegner, d. h. nach der Ansicht des Urberichts nur die Eine Wahl lassen, daß Jesus entweder offen mit dem geoffenbarten Gesetze brach und sich somit als einen Gegner der Offenbarung hinstellte oder wenn er die Collision scheute, es bekannte, daß er Nichts Neues bringe und keine höhere gesetzgebende Vollmacht besitze.

(D. h. die Pharisäer, die einfach nur die Wahrheit des mosaischen Gesetzes voraussetzen müßten, bilden die Collision, übersehen sie vollständig, ahnden, ja kennen die Gefahr, in der sie selbst vielmehr umkommen sollen — d. h. die Frage ist erst aus dem spätern Bewußtseyn der Gemeinde herausgebildet, für welches die Collision mit dem Gesetze durch den Gedanken der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe längst gelöst war.)

Wie schlägt nun Jesus die Versucher? Wie beseitigt er die Gefahr, die jene Wahl ihm bringen mußte?

Damit, daß er die Wahl unnöthig macht. Vom Gesetz Mose's aus, auf dessen Boden er die Gegner mit sich zunächst zusammenbringt, geht er nicht, wie sie es haben wollten, zu sich fort, sondern in den Anfang des göttlichen Beliebens — in den Anfang aller Offenbarung zurück.

Er stellt den Gegnern sogleich die Gegenfrage, was ihnen Moses geboten habe — sie berufen sich auf die Gesetzesstelle, wonach Moses die Ausstellung eines Scheidebriefs gebietet, also die Scheidung dem Manne freistellt, worauf Jesus bemerkt, daß

jenes Gesetz nur in der Herzenshärtigkeit des Volks seinen Grund habe — von Anfang an sey es aber anders gewesen — die Schöpfung führe auf ein anderes Verhältniß des Mannes und der Frau — das ewige, uranfängliche Gesetz laute anders und es müsse wieder herrschen, seine Ueberlegenheit über das spätere mosaische Gebot sey unzweifelhaft: „was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht scheiden" (Marc. 10, 2—9).

Damit ist Alles gesagt, was zu sagen war, die Gegner sind geschlagen, das Ewige hat gesiegt und erst nachher, zu Hause, als die Jünger über die Angelegenheit weiter fragten, stellt Jesus das positive Gebot auf, daß die Scheidung schlechterdings nicht zulässig sey (Marc. 10, 10—12).

Matthäus hat sich also versehen, wenn er die Pharisäer mit ihrer Frage voraussetzen läßt, daß die Scheidung in einigen Fällen nicht erlaubt sey — er hat sich versehen, wenn er die Argumentation Jesu aus der Schöpfung und dem uranfänglichen Willen des Schöpfers auf die Frage der Gegner sogleich folgen läßt, erst nach dieser Lösung durch die Frage der Pharisäer, warum denn Moses die Scheidung gestattet habe, das Gespräch auf das Gesetz bringt und wenn dann Jesus die Herzenshärtigkeit des Volks als den Grund dieses Gesetzes bezeichnet. Sobald das Ewige zur Sprache gebracht ist, muß die Angelegenheit zu Ende und entschieden seyn; wenn Jesus nach dem Wort über den wahren Grund des mosaischen Gesetzes noch hinzufügt: „von Anfang an war es nicht so", so ist diese Versicherung selbst ohnmächtig und klagt sie zugleich den früheren Beweis der Kraftlosigkeit an. Sie wäre unnöthig gewesen, wenn der Beweis aus der Schöpfungsgeschichte Kraft gehabt hätte.

Das Interesse des Abschnitts hat Matthäus endlich voll-

ständig zerstört, wenn er Jesum (C. 19, 9) das ewige, uranfängliche Gesetz durch eine Ausnahme beschränken und im Fall der Hurerei die Scheidung von der Frau gestatten läßt. Auf diese Clausel hatte er es schon abgesehen, als er der Frage der Gegner ihre schielende Haltung gab.

Wie es im Urbericht geschieht, läßt er danach der Abfertigung der Gegner gleichfalls ein Zwiegespräch zwischen den Jüngern und ihrem Herrn folgen — die positive Fassung der Lösung, die der Urbericht in diesem Zwiegespräch gibt, hat er nämlich der Antwort Jesu, die den Pharisäern bestimmt war, angefügt, um jetzt das Lob der Askese und der Entsagung auf die Ehe anzubringen. Er hat es aber sehr wenig verstanden, diesen Preis der Gnadengabe der Ehelosigkeit *) einzuleiten. Die einleitende Frage der Jünger und die Antwort Jesu stehen mit einander in tödtlichem Widerspruch: — während die Jünger über das neue Ehegesetz Nichts Besseres zu bemerken wissen, als daß es unter diesen Umständen, wenn die Ehe eine so schwierige Pflicht ist, besser sey, gar nicht zu heirathen, spricht Jesus in seiner Antwort von den Eunuchen, die um des Himmelreichs willen — also nicht um dem schwierigen Verhältniß der Ehe zu entgehen — Eunuchen geworden sind — d. h. seine Antwort weiß von der thörichten Frage der Jünger Nichts — mit andern Worten: Matthäus hat den Spruch von den Eunuchen einer seiner Quellenschriften entnommen und ungehörig eingeführt.

Es war schon ein Versehen von seiner Seite, daß er den Augenblick darauf, wo von der hohen Bedeutung der Ehe die Rede war, den Preis der Ehelosigkeit folgen läßt.

*) den auch Justinus Apol. II, 61. in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten las.

Im Urevangelium hat die negative Richtung des neuen Princips gegen die Familie auch ihren Ausdruck erhalten — aber in ihrer ersten, ursprünglichen Form als Kampf und revolutionäre Bewegung gegen die bestehenden sittlichen Verhältnisse — (Marc. 10, 29: „wer um meinetwillen Vater oder Mutter, Weib oder Kind verläßt") — Matthäus hat das spätere ascetische Dogma in seine Compilation aufgenommen und dabei nicht bedacht, daß er dem Urevangelium nachher auch jene ursprüngliche revolutionäre Auflehnung gegen die bestehenden Verhältnisse entnimmt (C. 19, 29).

6.

Der Reiche.

Wenn Jesus dem reichen Mann, der ihn fußfällig anflehte: „was soll ich thun, guter Meister, damit ich das ewige Leben erhalte", erwidert: „was nennst du mich gut? Niemand ist gut, außer der Eine Gott!" so steht diese abweisende Wendung mit der Tendenz des ganzen Abschnitts in Einklang, wonach die Unvereinbarkeit des weltlichen Besitzes und des Himmelreichs zur Anschauung kommen und der Reiche, dem die Entsagung zu schwer fällt, vor der hochgespannten Forderung des neuen Meisters zurückbeben und selbst zurücktreten soll.

Die Leseart, die mehrere Handschriften des Matthäusevangeliums (C. 19, 17) bieten: „was fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute", ist dagegen eine übereilte Anticipation des Interesses, welches der spätere Abschnitt vom höch-

sten Gebot (Marc. 12, 31. 32) durchführt, im gegenwärtigen Abschnitte aber noch nicht zur Sprache kommt. Dort, in jenem spätern Abschnitt wird die Einzigkeit des höchsten und allein geltenden Gebots mit der Einheit des Gesetzgebers, der Einheit Gottes in Zusammenhang gebracht — im gegenwärtigen Abschnitte dagegen werden die einzelnen Gebote überhaupt nur zur Sprache gebracht, ihre Geltung weder bestritten noch als absolut zugestanden und am Ende nur dasjenige angegeben, was auch dem gehorsamsten Diener derselben zur Vollkommenheit noch mangle.

Jedenfalls wird daher jene Lesart von der Tendenz des Urberichts zurückgewiesen und wahrscheinlich ist sie auch in dem Matthäusevangelium nur ein späteres Glossem, welches der Compilator desselben dadurch veranlaßt hat, daß er dem Reichen die tautologische Frage in den Mund gelegt hatte: „was soll ich Gutes thun, um das ewige Leben zu erwerben?"

Der Compilator hat überhaupt in den Gang des Berichts und in die Bewegung der Angelegenheit eine Störung gebracht, die mit einer völligen Verwirrung endigt. Jesum läßt er erst bemerken: „wenn du zum Leben eingehen willst, so halte die Gebote!" — den Reichen läßt er dann fragen, welche? worauf sie Jesus der Reihe nach aufzählt, zum Schluß auch das Gebot, wonach die Nächstenliebe der Selbstliebe entsprechen soll, und dann erst, als der Mann erwidert: „das habe ich von Jugend auf beobachtet. Was fehlt mir noch?" die Vollkommenheit von der Entsagung auf allen Besitz abhängig macht (Matth. 19, 16—22).

Welche? Der Mann kennt also die Gebote nicht? Die Tendenz des Berichts fordert vielmehr den Fortgang von den Jedermann bekannten Geboten zu dem unbekannten, neuen Gebot!

Das Gebot der Nächstenliebe und ihre Combination mit der Selbstliebe bildet den Beschluß der bekannten Gebote, deren Befolgung noch lange nicht zur Vollkommenheit führt. Nach dem spätern Erzählungsstück ist es vielmehr das höchste — das vornehmste, das einzige und der Einheit des göttlichen Gesetzgebers entsprechende Gebot — wie hat sich also Matthäus versehen, als er es den gegebenen und bekannten Geboten des Dekalogs anfügte!

Und wie ungehörig ist es und wie absolut ist das Gewicht, welches Jesus auf die Gebote legt, wenn er sagt: „halte die Gebote, wenn du zum Leben eingehen willst!" Nein! Die alten Gebote sollen nur zur Sprache kommen, damit das Letzte, Entscheidende angegeben werde, und Jesus bringt sie, nachdem er die Anrede des Mannes corrigirt hat, sogleich selbst zur Sprache: „die Gebote kennst du: du sollst — du sollst u. s. w." (Marc. 10, 19).

„Das habe ich Alles von Jugend auf beobachtet; was fehlt mir noch?" — der Mann weiß also, was ihm erst aus dem Munde Jesu kund werden soll? — weiß es, daß ihm noch Etwas mangele? Dieß Vorauswissen hat ihm erst Matthäus eingegeben.

Endlich — „wenn du vollkommen seyn willst, so verkaufe das Deinige", sagt Jesus — also ein positives Dogma will er aufstellen? Auch diese Formel, die Matthäus schon in der Bergpredigt anbrachte, weist der Urbericht zurück — diese Anforderung ist vielmehr ein Geistesblitz, der dem Augenblick entspringt und vielmehr das Vertrauen des gesetzlichen Geistes auf die positive Pflichterfüllung widerlegt und vernichtet.

Lukas (C. 18, 18—23) hat uns wie Marcus den Urbericht in seiner Reinheit erhalten.

Ueber das nächste Glied des Berichts — das Zwiegespräch zwischen Jesus und den Jüngern über die Unmöglichkeit, daß ein Reicher ins Himmelreich kommen könne, und die Verweisung der entsetzten Jünger auf die göttliche Allmacht, der Alles möglich sey (Marc. 10, 23—27) — bemerken wir nur, daß es die Bewegung des Ganzen viel zu lange aufhält und Zusammengehöriges viel zu weit auseinanderreißt, als daß es nicht denselben Verdacht erwecken sollte, der uns bei andern ähnlichen Bestandtheilen des Marcusevangeliums endlich zur gewissen Ueberzeugung führte, daß sie erst später dem Urevangelium aufgezwungen seyen.

Hatte Petrus nach diesem Zwiegespräch noch irgend einen Anlaß dazu, mit der Bemerkung hervorzutreten: „siehe, wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt?" War denn so eben noch vom Aufgeben des Eigenen die Rede? War nicht vielmehr das Gespräch auf das Thema übergeschweift, wie überhaupt Jemand*) unter so bewandten Umständen selig werden könne —? Ist das Aufgeben des Eigenen als Bedingung des ewigen Lebens nicht längst in Vergessenheit gerathen und das Interesse rein und allein auf den Umfang der göttlichen Allmacht gerichtet?

Nein! Nach diesem Zwiegespräch war es für Petrus nicht mehr an der Zeit, überhaupt nicht mehr möglich, auf sein und seiner Genossen Verdienst hinzuweisen. Er konnte es nur in dem Augenblicke thun, als der Reiche betrübt hinwegging.

Er spricht aber, als ob so eben erst, den Augenblick vorher, vom Aufgeben des Eigenen die Rede gewesen wäre — d. h. es ist unmöglich, daß der erste Bildner das Abtreten des Reichen und das Auftreten des Petrus durch das Zwischenge-

---

*) Marc. 10, 27. καὶ τίς δύναται σωθῆναι;

spräch, welches der Angelegenheit eine neue Wendung gibt, getrennt habe.

Das Zwiegespräch muß sehr früh in das Urevangelium gekommen seyn — aber wir können es nicht dem ersten Schöpfer zuschreiben. Ohnehin ist es nicht besonders geschickt gebildet: — als Jesus die Unmöglichkeit, daß die Reichen ins Himmelreich kommen könnten, versichert hatte, entsetzen sich die Jünger, als ob sie auch zu den Reichen gehörten, und als Jesus seinen Ausspruch mit verstärkter Betheuerung wiederholte, fragen sie, von neuem Entsetzen ergriffen: „wer kann also selig werden?" — als ob es nur Reiche auf der Welt gäbe!

Auch dadurch beweist sich das Zwiegespräch als spätere Zuthat, daß es das kühne Extrem, welches die Bewegung des Ganzen mit der Angabe des Einen, was dem Reichen fehlt, erreicht hatte, viel zu ängstlich und sogar in sehr unklarer Weise widerruft, indem es ihm ein anderes Extrem, das der göttlichen Allmacht entgegenstellt, ohne daß man sehen könnte, was zu dieser Abschwächung des ersteren Extrems veranlassen konnte oder weshalb sich die göttliche Allmacht auf einmal der Reichen anzunehmen hatte.

Das Zwiegespräch muß ausfallen und Petrus sogleich, nachdem sich der Reiche hinwegbegeben, mit seiner Frage auftreten.

Aber nur nicht in der aufdringlich zuversichtlichen Weise, in der ihn Matthäus auftreten läßt! Nachdem so eben die völlige Entsagung geboten ist, darf er nicht mit der lohnsüchtigen Frage: „was also wird uns (dafür, daß wir Alles aufgegeben haben) zu Theil werden?" (Matth. 19, 27). Wenn

so eben das Aufgeben alles Eigenen als Bedingung des ewigen Lebens bezeichnet war, durfte er es nicht einmal als zweifelhaft betrachten, daß ihm und seinen Genossen das ewige Leben gewiß sey, falls sie auf Alles Eigene Verzicht geleistet hatten.

Auch die Antwort Jesu hat Matthäus verschoben. Vor die eigentliche Antwort hat er den Spruch gesetzt, daß die Zwölfe in der Palingenesie auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten würden (V. 28). Welches Mißverhältniß! Wie leicht wäre die Entsagung auf gewöhnlichen irdischen Besitz, wenn man weiß, daß man ohnehin in kurzer Zeit einen ewigen Thron besteigen wird! Welche Dissonanz! Erst wird den Jüngern bevorzugte Herrschermacht, sodann überhaupt das ewige Leben verheißen! Erst sind sie die bevorrechteten Herrscher und Richter, den Augenblick darauf — im Spruch vom hundertfältigen Ersatz des Aufgegebenen — verlieren sie sich in dem Jedermann, der im ewigen Leben diesen Ersatz erhält!

Der Spruch von der bevorzugten Stellung der künftigen Herrscher und Richter muß der Quelle, der ihn Matthäus entnahm, zurückgegeben werden und die Bemerkung des Petrus wieder die zaghafte und schaamhafte Form erhalten, in der sie uns Marcus mitgetheilt hat.

Petrus darf bloß bemerken: „siehe, wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt", worauf Jesus zu bedenken gibt, von Verlassen und Aufgeben könne eigentlich nicht die Rede seyn, da man, was man aufgegeben, in diesem Leben — d. h. in der neuen geistigen Gemeinschaft — hundertfältig zurück erhalten und im künftigen Zeitalter das ewige Leben gewinnen werde.

Die Bemerkung des Petrus ist vom Urheber des Urberichts ohne praktische Rücksicht auf den Lohn, vielmehr nur in der

theoretischen Absicht gebildet, damit der Reichthum des Ersatzes, den die neue geistige Gemeinschaft gewährt, zur Sprache komme.

Damit ist die Angelegenheit zu Ende und erschöpft — der Spruch, den Marcus noch folgen läßt (C. 10, 31), der Spruch, der die Stellung der Ersten und Letzten umkehrt, hat mit ihr Nichts mehr zu thun und war dem Urevangelium fremd.

Matthäus läßt zwar noch zur Veranschaulichung dieses Spruches die Parabel von den Arbeitern folgen, die, obwohl zu verschiedener und zum Theil sogar noch zu sehr später Zeit des Tages gemiethet, alle „von den Letzten an" denselben Lohn bekommen, der mit den „Ersten", den zuerst Gemietheten ausbedungen war (C. 19, 30 — 20, 16) — jene Parabel also, die den Ueberschuß, den die Ersten nicht bekommen, obwohl sie die gegründetsten Ansprüche darauf zu haben vermeinen, d. h. die Seligkeit, den Letzten gibt, die ihn allein der Gnade und willkührlichen Freigebigkeit des gemeinsamen Herrn zu verdanken haben — jene Parabel, die die Letzten als das Absolute, einzig Anerkannte hinstellt, vor dem die Ersten als rechtslos und verworfen dastehen — — damit hat er aber nur den Beweis, daß jener Spruch hier ein Fremdling ist, vollendet. Weder der Reiche noch Petrus hatten dazu Anlaß gegeben, keiner von ihnen konnte im Lauf der vorhergehenden Verhandlung auch nur Anlaß dazu geben, daß der Donner dieses Spruches in Bewegung gesetzt wurde. Der Reiche, der keine Ansprüche erhob und vor der Anforderung Jesu einfach nur zurückwich, gehört nicht zu den Ersten, und nachdem er sich entfernt hatte, brauchte ihm nicht erst noch die zerschmetternde Ironie des neuen Princips ihren Blitzstrahl nachzuschicken — und wenn die Jünger darauf für ihre Entsagung die Zusicherung hundertfältigen Ersatzes erhielten, wenn sie zu-

mal allein und ohne den Contrast eines Gegensatzes dastehen, so war zur Aufstellung eines Spruches und einer Parabel, deren einziger Inhalt die revolutionäre Umkehrung des Gegensatzes ist, noch weniger ein Anlaß vorhanden.

7.

Die Bitte der Zebedäiden.

Das steht fest: — wenn Marcus berichtet, daß die Kinder Zebedäi selbst und unmittelbar sich an den Herrn wandten und um die Sitze zu seiner Rechten und Linken baten, Matthäus dagegen die Sache so darstellt, daß ihre Mutter für sie ihre Bitte ausgesprochen, so hat der Letztere dieses lebendige Bild nicht selbst erfunden. Achten wir vielmehr darauf, wie er unmittelbar darauf in das Geleise der Voraussetzung und Darstellung fällt, die wir in der Schrift des Marcus finden, wie er Jesum trotzdem, daß die Mutter fußfällig vor ihm liegt (C. 20, 22), so sprechen läßt, als ob die Zebedäiden unmittelbar die Bitte vorgetragen hätten — „ihr wißt nicht, was ihr bittet" — so kann es uns nicht zweifelhaft seyn, daß er hier wie anderwärts die Voraussetzungen und Wendungen zweier Quellenschriften ineinanderwirrt.

Fraglicher ist es, welche von jenen beiden Anschauungen die ältere ist, welche dem Urbericht angehört. Daß die Mutter der Zebedäiden vor Jesu niederfällt und für ihre Söhne um die Thronsitze zu seinen beiden Seiten anhält, ist Nachbildung jener Situation, wie sich Bathseba vor David niederwirft und

die Thronfolge für ihren Sohn Salomo in Anspruch nimmt (1. Kön. 1, 16. 17) — könnte also auch eine jener Nachbildungen des alttestamentlichen Geschichtstypus seyn, die wir in einer ansehnlichen Reihe von Erzählungsstücken des Urevangeliums vorgefunden haben. Doch wir können es, ohne daß wir deshalb nachtheilige Folgerungen für unsere Kritik zu befürchten brauchen, immerhin eingestehen, daß wir die Form des Urberichts nicht sicher bestimmen können. Die Analogie mit andern Nachbildungen des alttestamentlichen Geschichtstypus macht uns dazu geneigt, uns für die Situation, die Matthäus im Eingange seines Berichts aufstellt, zu entscheiden — die Zweckmäßigkeit dagegen, die der unmittelbaren Richtung der Antwort Jesu auf die beiden Zebedäiden nicht abzusprechen ist, der Umstand vornehmlich, daß sich der nachherige Unwille der Jünger auf die Voraussetzung gründet, daß die beiden Ehrgeizigen sich persönlich an ihren Meister gewandt hatten, muß uns wieder schwankend machen und für den Bericht des Marcus umstimmen.

Ueberlassen wir aber Matthäus und Marcus nur immerhin ihrem Streite und sprechen wir es dagegen als unumstößlich gewiß aus, daß der Kelch, auf den Jesus in seiner Antwort die Gläubigen verweist, für sie erst verständlich seyn konnte, als sie das Abendmahl kannten — daß die Taufe, die sie nach seinem Vorbilde bestehen sollen, als der Tod erst von ihnen verstanden werden konnte, als das Bild, wonach die Taufe der Gläubigen ihr Tod und Begräbniß ist, bereits geschaffen war.

Ueberlassen wir auch den Pragmatismus, wonach die Zehne noch nachträglich auftreten und über den Ehrgeiz der Zebedäiden murren, nachdem dieselben bereits zurechtgewiesen sind, seiner eignen Zerbrechlichkeit und bemerken wir es nur noch, daß die Fülle der Antwort Jesu und die Verweisung auf sein Vorbild,

daß er auch nicht gekommen sey, um zu herrschen, sondern um zu dienen, etwas Abschließendes hat und diesen Abschnitt, in dem er seine messianische Bestimmung auseinandersetzt, angemessen abrundet.

Das Geheimniß seiner Bestimmung ist gedeutet. Jetzt wird er vom Volke als Messias anerkannt und gefeiert, als Messias kämpft er mit seinen Gegnern und wird er von ihnen bekämpft — die Scene wechselt — der entscheidende Kampf muß in Jerusalem durchgeführt werden.

Dritter Abschnitt.

Die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem.

1.

Der Einzug in Jerusalem.

Woher weiß es Jesus, als er zu seinem feierlichen Einzuge in Jerusalem Anstalten trifft, daß dieselben nicht unnütz seyn werden?

Sein feierlicher Einzug in Jerusalem ist von ihm von vornherein beabsichtigt — seine Absicht ist so ernstlich, er selbst seiner Sache so gewiß, daß er das Thier, dessen er bedarf, den Esel, auf dem er als der verheißene König Zions einziehen will, durch ein Wunder herbeischafft — woher weiß er es aber, daß die Decoration nicht fehlen werde, ohne die sein Ritt auf jenem Thier allen Effect entbehren würde? — woher weiß er es, daß die Volksmenge ihm entgegen kommen, Baumzweige auf den Weg streuen und ihn mit dem Rufe: gesegnet sey, der da kommt im Namen des Herrn! in die Stadt geleiten werde?

Und die Menge — woher kommt ihr auf einmal die Gewißheit, daß dieser Mann auf seinem Esel ihr verheißener König sey? Bis jetzt hat sich Jesus vor dem Volke noch nicht

als Messias bekannt — ja, als die Jünger am Schluß seiner galiläischen Wirksamkeit hinter das Geheimniß seiner Messianität kamen, verbot er ihnen streng, den Leuten zu sagen, wer er sey — woher kennt ihn also die Volksmenge von Jerusalem — woher kommt ihr der Gedanke, ihm entgegen zu ziehen und ihn in die heilige Stadt einzuführen?

Und als die Jünger nach dem Geheiß ihres Herrn in dem Flecken den beschriebenen Esel fanden und losbanden, woher kommt es, daß jene Leute, die nicht begreifen konnten, wie die Jünger dazu kamen, sich an fremdem Eigenthum zu vergreifen, durch Ein Wort, durch die Formel: „der Herr bedarf sein!" sich zufrieden stellen lassen? — woher kommt es, daß das Eine Wort „Herr", während sie den Herrn selbst noch nicht kannten, sie zur Ruhe brachte?

Alle diese Schwierigkeiten und Widersprüche hat der Pragmatismus des Urevangeliums erzeugt — also auch in voraus geebnet und gelöst. Der letzte Kampf, die Vollendung der Collision und die schließliche Herbeiführung der Katastrophe fordern die Voraussetzung, daß Jesus offen als Messias aufgetreten und als solcher anerkannt ist — daher der feierliche Einzug in Jerusalem mit allen Widersprüchen, die in ihm selbst und in seiner Vorbereitung liegen — daher auch der Blinde, der als Vorposten der begeisterten Menge der Hauptstadt zu Jericho auftritt*).

---

*) Wenn es noch im jetzigen Marcusevangelium, in der Mitte des Berichts (C. 10, 49), heißt: die Leute „riefen den Blinden", so beweist diese Wendung, daß der Mann im Anfange des Berichts nur als „ein Blinder" (τυφλός τις) bezeichnet war. Erst der Ueberarbeiter des Urevangeliums, der Urheber des jetzigen Marcusevangelium, hat den Zusatz und die falsche Bestimmtheit: „der Sohn des Timäus, Bartimäus, der Blinde" (V. 46) eingeschoben — ein Zusatz, dessen Ungehörigkeit

Nach der Beschreibung, die Epiphanius von Marcions Evangelium gibt, hat Urlukas die beiden Erzählungsstücke von dem Einzug in Jerusalem und von der Tempelreinigung (C. 19, 29—46) ausgelassen.

Ausgelassen — denn daß er durch sein Verfahren einen Typus, der Jesum wirklich nach Jerusalem kommen ließ und sein erstes Auftreten in der Hauptstadt schilderte, lückenhaft und haltlos gemacht hat, kann er selbst nicht läugnen, wenn er auf die Notiz (C. 19, 28), daß Jesus (von Jericho) weiter zog und die Reise nach Jerusalem fortsetzte, sogleich das fertige Factum folgen läßt, daß Jesus sich täglich mit Lehren im Tempel beschäftigte.

Mit überlegter Absicht ausgelassen — denn kurz vorher hat er den Herrn den Satz aufstellen lassen, daß das Reich Gottes im Innern der Gläubigen waltet (C. 17, 21), — ja läßt er ihn sogar mit ausdrücklicher Beziehung darauf, daß er nahe bei Jerusalem war und sie — (sie überhaupt!) — meinten, daß das Reich Gottes auf der Stelle offenbar werden sollte (C. 19, 11), in Jericho die Parabel von den Talenten vortragen. Ist das Reich Gottes ein inwendiges, so wäre der Pomp des Einzuges in Jerusalem sehr ungehörig gewesen — hat Jesus auf der letzten Station vor Jerusalem sich gegen die voreilige Erwartung des Reiches Gottes erklärt, so durfte er nicht den Augenblick darauf durch den Antritt seiner königlichen Herrschaft seine Erklärung widerrufen.

Zeugt aber gegen Urlukas die Lücke, die er unvorsichtig genug zwischen der Reise nach Jerusalem und dem wirklichen

---

sich auch daraus erweist, daß er die folgende Bestimmung, der Mann habe bettelnd am Wege gesessen, überflüssig machte. Im Urevangelium hieß es nur: „ein Blinder saß am Wege und bettelte.“

Aufenthalt daselbst offen ließ, so werden seine vorbereitenden Vorbemerkungen, die stillschweigend den Bericht vom Einzug in Jerusalem ersticken sollen, von ihrer Umgebung selbst zurückgewiesen und als verunglückter Nothbehelf widerlegt.

Daß das Reich Gottes ein inwendiges sey*), soll Jesus auf die Frage der Pharisäer, wann das Reich Gottes komme, erwidert haben — welche Antwort also! Die Pharisäer fragen nach der Zeit, wann das Reich Gottes eintreffen werde, und Jesus behandelt in seiner Antwort den Gegensatz des Innerlichen und Aeußerlichen — hat diesen Gegensatz wenigens im Auge, wenn er dem Reich Gottes die Aeußerlichkeit abspricht! Als Eingang zu diesem Spruch stellt er dagegen den Satz auf, daß das Kommen des Reiches Gottes kein Gegenstand der Beobachtung sey — spricht er also doch von der Zeit — setzt er das Kommen des Reiches als gewiß, als zukünftig voraus und verneint er nur die Vorstellung, daß man dieses Kommen berechnen und beobachten könne — und unmittelbar darauf? (C. 17, 22—37) — folgt eine jener Anticipationen der Rede Jesu über seine Wiederkunft, — eine jener Anticipationen, die Urlukas in jenem unförmlichen Reisebericht zusammengehäuft hat — die Ausführung des Gedankens, daß die Wiederkunft des Menschensohnes eine plötzliche und eine unerwartete seyn werde.

Urlukas hat also sehr Unrecht daran gethan, jenen Spruch von der innerlichen Natur des Reiches Gottes in diese Rede über das Plötzliche der Wiederkunft des Menschensohns einzufügen, und es konnte ihm auch nichts helfen, wenn er sein Versehen dadurch zu vertuschen und den Schein der Zusammengehörigkeit zu erzeugen glaubte, daß er dem Spruch

*) ἐντὸς ὑμῶν.

von der innerlichen Natur des Gottesreichs dieselbe Warnung und Wendung voranstellte, die nachher wiederkehrt, nachher aber nur (V. 23) an ihrer Stelle ist, wenn es gilt die Verführer zu schildern, die vor der Zeit schon den wiedergekommenen Menschensohn zeigen wollen. Dieser Formel: „sie werden zu euch sagen, siehe hier! siehe da!" hat er sogar, weil auch der vorhergehende Satz: „nicht kommt das Reich Gottes"…. mit einer Verneinung anfängt, (V. 21) die ungelenke und unpassende Form gegeben: „nicht werden sie zu euch sagen"…

Und die Parabel von den Talenten soll der Leser wirklich als eine Widerlegung und Belehrung derjenigen ansehen, die auf der Stelle schon die Offenbarung des Reiches Gottes erwarteten? Welche Zumuthung! Sie kennt nur die Eine Moral, daß dem, der da hat, gegeben, dem, der da nicht hat, auch was er hat, genommen wird. Nur der für die Moral des Ganzen unwesentliche Nebenzug, daß der Herr der Knechte, ehe er dieselben mit den Talenten ausstattet, verreist und nachher zurückkehrt, hat Urlukas dazu verführt, den Vortrag der Parabel durch jene Erwartung zu veranlassen, d. h. sie an so unpassender Stelle anzubringen.

Diese Lücke ist also nicht mehr gerechtfertigt und sie muß wieder ausgefüllt werden — aber nur durch den Urbericht, nicht durch die Darstellung des Einzuges, den der Compilator des jetzigen Lukasevangeliums sammt der Tempelreinigung wieder zu Gnaden angenommen hat.

Nicht die Jünger dürfen, wie dieser es haben will (Luk. 19, 35. 36), nachdem sie ihre Kleider auf den Esel gelegt haben, ihre Kleider auch noch auf den Weg breiten — sondern das muß, wie es im Urbericht geschieht, ein Theil der Volksmenge thun, während der andere Theil Zweige von den Bäumen bricht und sie auf den Weg streut.

Nicht „der ganze Haufe der Jünger" (V. 37) kann den lobpreisenden Zug bilden, denn man weiß nicht, woher auf einmal diese vertraute Jüngerschaar kommt — sondern das Volk, das seinen König erkennt, geleitet ihn in seine Stadt.

Es ist der Triumphzug des Königs, der seine Herrschaft antritt — es ist daher ungehörig, wenn der Compilator (Luk. 19, 37) allein an den Wunderthäter denkt und den Jubel jener Jüngerschaar aus der Menge der Wunder erklärt, die sie gesehen hatten.

Man sieht zwar noch, wie der Compilator dazu kam, die Menge der Jünger an die Stelle des Volks zu setzen: — weil nämlich das Volk nicht „auch" — (wie jene Jünger) — bedacht habe, was zu seinem Frieden dient, muß der Herr, als er nahe herbeikam und die Stadt sah, über ihr Ende weinen und ihren Untergang weissagen (V. 41—44) — d. h. den Freudentag trüben.

Auch das war schon unpassend, daß der Compilator vor der Bedrohung der Stadt den Zug anbrachte, daß einige Pharisäer den Herrn aufforderten, er solle seinen Jüngern Einhalt thun, worauf derselbe antwortet: „wenn diese schweigen, so werden die Steine schreien" (V. 39. 40) — die Freude des Tages muß vollständig seyn! Vollständig und ohne Mißklang! Deshalb ist es auch unpassend, daß dieser spätere Bearbeiter des Lukasevangeliums an demselben Tage noch, sogleich nach dem Eintritt in die Stadt, die Tempelreinigung geschehen läßt. Heute ist vielmehr ein Festtag! Ein Tag des Glanzes — der Freude, die durch keinen Mißton unterbrochen werden darf.

Auch Matthäus gibt dem Ganzen die falsche und unpassende Anordnung, daß Jesus sogleich nach dem Einzuge in den Tempel läuft und die Reinigung desselben vornimmt. Auch er las wie Lukas in einer seiner Quellenschriften von einer miß-

liebigen Bemerkung der Obern über den Beifall, der Jesum empfing — er läßt dieselben zwar erst nach der Tempelreinigung mit ihrer unzufriedenen Mahnung auftreten, muß es aber gleichwohl noch verrathen, daß diese Episode in seiner Quelle einen Bestandtheil des Einzuges bildete, da die Unzufriedenheit der Obern durch das Hosiannarufen der Kinder (!) hervorgerufen wird. Er wußte auch bereits davon, hatte darüber Etwas gelesen, daß der Jubel, der an diesem Tage Jesum umgab, durch den Anblick von Wunderthaten hervorgerufen war — er läßt deshalb sogleich nach der Tempelreinigung — sogar noch im Tempel! — Jesum Wunder verrichten, damit der Aerger der Obern und der Jubel der Kinder recht natürlich erklärt werde. Allein weder das Jubelgeschrei der Letzteren, noch die Bemerkung der Gegner enthält die leiseste Bezugnahme auf jene Wunder und in Beidem ist so wenig wie in der Antwort Jesu die Voraussetzung, daß das Ganze im Tempel geschieht, aufzufinden.

Der erste Bildner jener Episode und Variation auf die mißliebige Bemerkung der Pharisäer, die uns im Lukasevangelium erhalten ist, hat sie, wie das Hosiannarufen beweist, in den Einzug verwebt, und wenn sie hier als ein störender Ueberfluß vom Urbericht zurückgewiesen wird, so will dieser auch nachher, nach der Tempelreinigung, von ihr Nichts wissen, da er nach dieser nur Eine Aeußerung und Frage der Obern kennt — die Frage nach der Vollmacht, die Jesus für sein großartig gewaltthätiges Auftreten und für sein oberstrichterliches Benehmen aufzuweisen habe.

Das eigne Werk des Matthäus ist dagegen das schriftstellerische Wunder, daß Jesus zu gleicher Zeit auf zwei Thieren reitend seinen Einzug hält — bewirkt hat er es dadurch, daß er die Jünger, als sie ein Eselsfüllen mit dessen Mutter

herbeigebracht und ihre Kleider auf beide *) gelegt hatten, ihren Meister in Einem und demselben Augenblicke gleichfalls auf beide Thiere **) setzen läßt — das Erstere, an sich schon unnöthig, geschah unwillkührlich, weil dem Matthäus beide Thiere wichtig waren und zum Ceremoniell des Ganzen zu gehören schienen, nachdem er einmal in der Weissagung des Zacharias C. 9, 9 die beiden parallelen Bezeichnungen Eines und desselben Esels zu peinlich prosaisch als die Bezeichnung zweier Thiere aufgefaßt hatte — das zweite, ein reines Unding, war die mechanische Folge des Interesses, welches er an den beiden Thieren der Weissagung nahm. Von der Formel „auf sie" konnte er sich nicht trennen und er schrieb sie mechanisch zum zweitenmale hin, nachdem sie ihm einmal als wichtig und bedeutungsvoll erschienen war.

Während übrigens der Verfasser des Urberichts seiner Sache sicher ist und sich darauf verlassen kann, daß Jedermann in seiner Darstellung den verheißenen König des Zacharias sogleich erkennen werde, hat Matthäus das Ueberflüssige gethan und noch ausdrücklich daran erinnert, daß es sich, als Jesus die Jünger nach dem Esel ausschickte, um die Erfüllung jener Weissagung des Zacharias handelte. Er hätte auch noch darauf verweisen können, daß der Esel losgebunden werden muß und daß Jesus ausdrücklich dieß Losbinden erwähnt, weil Juda's, des Erwählten, des Fürsten und Herrn Esel (1. Mos. 49, 11) angebunden ist.

Der Vierte endlich muß eine Darstellung vor Augen gehabt haben, die ebenso wie diejenige, die wir im jetzigen Lukasevangelium lesen, die Begeistrung des Volks durch die Wunder

---

*) ἐπ᾽ αὐτῶν.

**) ἐπ᾽ αὐτῶν.

erklärt, die es vom Herrn gesehen hatte — ein Anstoß dieser Art konnte es nur bewirken, daß er seine Geschichte von der Auferweckung des Lazarus gerade hieher setzte — ein Anstoß dieser Art mußte auf ihn gewirkt haben, als er mit seiner unbeholfenen Absichtlichkeit es hervorhob, daß die Leute, um Lazarus zu sehen, nach Bethanien hinausgingen, und als er die Leute, die Jesum beim Einzuge — — — doch was sprechen wir vom Einzuge, wenn wir die Darstellung des Vierten wiedergeben wollen — unter seiner Hand verlieren die festesten Gestalten des synoptischen Geschichtskreises ihren Halt und ihre Form — was in diesem Kreise ein bedeutsames, von Jesu selbst vorbereitetes und beabsichtigtes Ereigniß ist, wird durch die Kunst des Vierten zu einer zufälligen Begebenheit, die dem Herrn, er weiß nicht wie, arrivirt — selbst die Mittel, die der Vierte zur Herbeiführung dieser Begebenheit in Bewegung setzt, verändern im Augenblick, wenn er sie als Hebel ansetzt, ihre Gestalt und mit je größerer Absichtlichkeit er ihre Hebelkraft rühmt, um so mehr straft ihn ihre Schwäche und ihre ungeschickte Form Lügen. Erst soll das Wunder, das Jesus am Lazarus verrichtet hat, die Menge, die ihn nach Jerusalem geleitet, herbeischaffen — darum müssen Viele nach Bethanien hinausströmen, um den Auferweckten zu sehen, und an Jesus glauben (C. 12, 11) — auf einmal aber, als man in Jerusalem hört, daß Jesus nach der Stadt kommt, muß ihm eine ganz andere Volksmasse entgegenziehen und sein zufälliges Kommen zu einem feierlichen Einzuge machen — nämlich die Volksmenge, die des Festes wegen nach Jerusalem gekommen war (V. 12) — und in demselben Augenblicke, wo man noch glaubt, daß diese Festbesucher dem Herrn als dem König Israels entgegenrufen, bemerkt der Vierte, daß jener Volkshaufe, der dabei war, als Jesus den Lazarus er-

weckte, jetzt seine That verkündete, also die preisende Menge bildete (V. 17) — nein! nein! so verhielt es sich nicht! in demselben Athemzuge meldet uns der Vierte, daß die Menge, die Jesum umgab und geleitete, durch die Nachricht von seinem Wunder am Lazarus dazu bewogen wurde, ihm entgegen zu ziehen!

Ein Geschichtsschreiber, der mit so viel Mitteln des Pragmatismus die feierliche Einholung — zur Einholung nämlich ist der Einzug geworden — herbeigeführt und erklärt hat, bedurfte des synoptischen Wunders nicht mehr, mit welchem sich Jesus den unentbehrlichen Esel verschaffte — sein Jesus findet ihn (V. 14) — findet ihn zufällig und das war genug — der Leser bedurfte keiner Erklärung dieses Zufalls, nachdem die ganze Begebenheit durch eine so zwingende und großartige Nothwendigkeit herbeigeführt war.

Der Leser brauchte es auch nicht zu wissen, wie die Pharisäer bei dieser Gelegenheit zu ihrem Ausruf kamen: „seht ihr, daß Nichts hilft?" (V. 19). Muß denn der Vierte die ganze Quellenschrift, die er benutzte, abschreiben und dem Leser jene Episode des Einzugs, in der die Obern gleichfalls dem Jubel des Volks gewehrt wissen wollen und auf die Vergeblichkeit des Bemühens aufmerksam gemacht werden, vollständig mittheilen? Ist der Vierte nicht Meister des gegebenen Stoffs und ist es nicht genug, wenn er demselben nur zerstückelte Stichworte entlehnt?

Am Ende soll er auch dem Leser sagen, welches der vorhergehende Tag war, mit welchem der folgende (V. 12), der der Tag der Einholung ist, in Verhältniß steht? Am Ende soll er diesen folgenden Tag, nachdem das Dauernde, daß die Juden nach Bethanien hinausströmten, um den Lazarus zu sehen, und daß die Hohenpriester schon daran dachten, den Stein

des Anstoßes, den Lazarus aus dem Wege zu räumen (V. 9—11), vorangegangen war, überhaupt nur erklären? Oder soll er gar, wenn dieser folgende Tag der Tag nach der Salbung ist, die sechs Tage vor dem Pascha geschah, es erklärlich machen, wie diese Rückbeziehung möglich ist, wenn indessen jenes Dauernde dazwischengetreten war?

Welche ungerechte Zumuthung!

Wir wollen es von ihm auch nicht wissen, wie er es rechtfertigen kann, daß er die Salbung, die die Vorfeier des Begräbnisses Jesu ist, vor den Einzug gestellt hat, der im synoptischen Geschichtskreis vielmehr den letzten Kampf in Jerusalem einleitet. Es ist klar, daß er nur deshalb die Salbung so unangemessen verfrüht hat, weil er sie mit der Geschichte des Lazarus in möglichst nahen Zusammenhang bringen wollte, da Maria, die Schwester des Auferweckten, die salbende Frau ist — aber wir wollen nicht weiter in ihn dringen und ihn fragen, ob dieser äußerliche Zusammenhang uns für jene unzeitige Vorausnahme einer Handlung, die nur unmittelbar vor dem wirklichen Eintritt des Leidens und Todes Sinn und Bedeutung hat, entschädigen kann.

Mag er auch das Geheimniß, wie er zur Notiz kommt, daß die Salbung (C. 12, 1) sechs Tage vor Ostern geschah, für sich behalten — wir halten es mit dem Urevangelium, dessen Schöpfer nicht daran denkt, die Dauer des Aufenthalts Jesu in Jerusalem zu bestimmen, weil er in jener Zeit lebt, die nicht nach Sonnen-Aufgang und Untergang, sondern nach der idealen Ausbreitung der Begebenheiten gemessen wird.

Wir lassen dem Vierten seine Ansicht, daß Jesus auch dießmal, wie bisher, nur um der Festfeier willen nach Jerusalem kommt, und lassen uns am Urevangelium genügen, dessen Verfasser — wie schön! nach der Ansicht des Vierten: wie

ärmlich! — noch nicht ans Pascha denkt, wenn Jesus Jerusalem betritt, und erst da, als die Katastrophe eintritt und in der Salbung das Begräbniß Jesu in voraus gefeiert wird, bemerkt, daß diese Vorfeier zwei Tage vor dem Pascha geschah!

2.

Die Verfluchung des Feigenbaums und die Tempelreinigung.

Nur Marcus hat uns die ursprüngliche Anordnung erhalten, wenn er die Verfluchung des Feigenbaums vor der Tempelreinigung einfach nur geschehen und erst am andern Morgen, als Jesus mit den Seinigen sich wieder nach der Stadt begab, beim Vorübergehen die Jünger die Verdorrung des Baums bemerken und den Petrus ausdrücklich seinen Herrn auf dieselbe aufmerksam machen läßt.

Erst nachher, bei einem spätern Vorübergehen muß die Bemerkung gemacht werden, daß der Baum verdorrt ist, weil es das Original, jene Schilderung, die der Psalmist vom Schicksal des Gottlosen gibt, so vorschreibt: — „ich habe gesehen einen Gottlosen, der war trotzig und breitete sich aus wie ein frischer Baum; da ich vorüberging, siehe, da war er nicht mehr, ich fragte nach ihm, da ward er nirgend gefunden“ (Ps. 37, 35. 36).

Ein Feigenbaum aber muß es seyn, weil es wiederum das Original so haben will, und der Schöpfer des Urberichts konnte die Thatsache, daß Jesus keine Früchte an ihm fand, mit

der Bemerkung, die auf den Ernst der Absicht des Herrn, Feigen zu finden, ein gefährlich zweideutiges Licht wirft, — mit der Bemerkung: „denn es war nicht die Zeit der Feigen", als eine ganz natürliche erklären, weil im Original das Vorzeitige der Frucht, um die es sich handelt, eine wichtige Rolle spielt — weil nämlich Jehova Israel in der Wüste fand „wie die vorzeitige Frühfeige am Feigenbaum" (Hos. 9, 10).

Jesus will sehen, ob er auch Israel finde, wie er aber am Feigenbaum Nichts fand, so findet er in Jerusalem die göttliche Bestimmung des Volks verfehlt, das Bethaus, welches für alle Völker ein Einheitspunkt seyn sollte, in eine Räuberhöhle verwandelt — der Fluch, der dem Feigenbaum zugerufen war: „hinfort soll bis in Ewigkeit Niemand mehr von dir eine Frucht essen", gilt daher auch Jerusalem, wird dessen Verödung und Unfruchtbarkeit zur Folge haben und so gewiß, wie am andern Morgen der Feigenbaum sich verdorrt zeigte, so gewiß an diesem der Fluch seine Kraft bewies, so gewiß wird auch Jerusalem von demselben getroffen werden.

Die Verfluchung des Feigenbaums und die Tempelreinigung gehören zusammen — das Schicksal des Baums ist das Bild von Jerusalems Loos und die Entwicklung des Symbols muß so fest und zugleich so drohend das Abgebildete umschließen, wie es im Bericht des Marcus geschieht — d. h. der Urbericht muß über die Darstellung des Matthäus, wonach die Tempelreinigung am Tage vor der Verfluchung des Baums geschieht, wieder sein Uebergewicht behaupten.

Der Compilator, der die Schrift des Urlukas überarbeitete und sie mit dem Bericht vom Einzuge und von der Tempelreinigung beschenkte, hat die Verfluchung des Feigenbaums mit seiner nachträglichen Ergänzung nicht verbunden, weil er ihrer nicht bedurfte, da er Jesum beim Anblick der Stadt weinen

und ihren Untergang mit klaren Worten verkündigen ließ — außerdem hatte er vorher schon (C. 13, 6—9) die Parabel vom Feigenbaum, der die Erzählung des Urevangeliums zu Grunde liegt, angebracht.

Das Wort, mit dem Jesus sein Auftreten gegen den Unfug im Tempel deutet, ist übrigens die Reproduction des Vorwurfs, den Jehova durch Jeremias dem Volke machte — (sie haben (Jer. 7, 11) den Tempel für eine Räuberhöhle geachtet) — und die richtige Betrachtung des Tempels, die sie aufstellt, ist der Verheißung an die Heiden entnommen (Jes. 56, 7), wonach das Haus Jehova's ein Bethaus für alle Völker heißen soll. Der letztere Zusatz: „für alle Völker" hat sich nur noch in der Schrift des Marcus erhalten — die andern Compilatoren haben ihn, weil sie seine Bedeutung für das Ganze nicht mehr fühlten, fallen lassen.

Daß es endlich Kaufleute sind, die Jesus aus dem Tempel treibt, hat seinen Grund in der Weissagung des Zacharias (C. 14, 21), wonach es in der Zeit der Vollendung keiner Kanaaniter, d. h. keiner Kaufleute mehr im Tempel bedürfen wird*).

Hat der Urbericht, wenn Petrus auf die Verdorrung des Baums aufmerksam macht, wirklich eine Antwort Jesu folgen lassen, dann ist wenigstens so viel gewiß, daß wir sie weder in der Schrift des Matthäus noch des Marcus finden können — beide nämlich lassen Jesum den Spruch vom Berge versetzenden Glauben vortragen — als ob die Verfluchung des Feigenbaums als Beweis der Wunderkraft Jesu bedeutend seyn sollte — als ob sie dazu bestimmt wäre, den Jüngern zu zeigen, welcher

---

*) Der Prophet meint nämlich die Handelsleute, die Opfergefäße feil boten, und will damit sagen, daß der Unterschied des Heiligen und Profanen in jener Zeit nicht mehr gelten wird.

Kraftthaten das Gottesvertrauen fähig wäre! Ihre einzige Bedeutung besitzt sie vielmehr in ihrem symbolischen Charakter, in ihrer Beziehung auf Jerusalems Schicksal.

Das Ungehörige jener Antwort Jesu hat Marcus, falls es noch nöthig wäre, vollends außer Zweifel gesetzt, wenn er durch das Stichwort vom Glauben, der das Seinige gewißlich erreicht, sich verleiten läßt, den Spruch von der Gewißheit der Gebetserhörung anzufügen (C. 11, 24), und wenn er sich endlich durch das Stichwort des Gebets noch weiter, nämlich zum Gebot der Versöhnlichkeit treiben läßt, deren Pflicht selbst in der Collision mit der Pflicht des Gottesdienstes die Oberhand behauptet. Jenen Spruch: „wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und dich erinnerst", hat er sogar zu diesem Zwecke, um durch die Einheit des Stichworts den Schein des Zusammenhangs zu erzeugen, außerordentlich abgeschwächt: — er schreibt (V. 25): „wenn ihr stehet und betet, so vergebet" — er schreibt den Spruch in dieser abgeschwächten Form hin, um endlich noch gar den Spruch von dem Zusammenhange hinzuschreiben, der die Vergebung, die man vom himmlischen Vater zu erhalten wünscht, von der Vergebung abhängig macht, die man selber dem Mitmenschen gewährt.

3.

Der Streit über die Berechtigung Jesu.

Natürlich ist Matthäus, nachdem seine Hohenpriester und Schriftgelehrten nach der Tempelreinigung bereits mit ihrem Beden-

ken über das Hosiannarufen der Kinder aufgetreten sind, und wenn sie nun nach der Verfluchung des Feigenbaums die Frage aufwerfen, die sich auf die Tempelreinigung bezieht und der er sogar ihre zeigende Richtung gelassen hat: „aus was für Macht thust du das?" *) — nicht im Stande, diese Richtung auf den Gegenstand hinzulenken, die sie ursprünglich im Auge hatte. Die Verfluchung des Baums ist dazwischengetreten und entzieht der zeigenden Bewegung das ursprünglich gemeinte Object.

Urlukas, der mit dem Einzuge die Tempelreinigung sogar ausgelassen, bringt gleichwohl jene Frage mit der zeigenden Bewegung auf ein Object, welches ihr nun gänzlich fehlt (C. 20, 2), und glaubte Alles wieder in Ordnung zu bringen, wenn er (C. 19, 47. 48) die ausführliche historische Einleitung voranstellt, daß Jesus „täglich im Tempel lehrte und die Hohenpriester und Schriftgelehrten, wie die Ersten des Volks ihn zu verderben suchten, aber nicht fanden, was sie thun sollten, da das ganze Volk für seine Vorträge eingenommen war." Daß das Volk an seinen Vorträgen hing, konnte es aber nicht bewirken, daß sie nicht wenigstens einen Angriffsplan fanden — und wirklich? Sie fanden kein Mittel, ihre Wuth zu befriedigen? Lukas selbst läßt vielmehr den Augenblick darauf, nachdem er diese Einleitung hingeschrieben, eine ganze Reihe von Angriffen folgen — d. h. er sieht sich durch die Gewalt des Urberichts dazu gezwungen, die Gegner Jesu mit ihren Fragen auftreten zu lassen, in denen sie die unfehlbaren Mittel zu seinem Verderben gefunden zu haben meinten — d. h. er hat die historische Vorbemerkung, mit der der Urbericht nachher erst diese Fragen einleitet (Marc. 12, 12. 13), zu früh angebracht,

---

*) ταῦτα. C. 21, 23.

nachdem sie ihm schon früher (Luk. 11, 53. 54) Unglück gebracht hatte, er hat ihr sogar durch die Negation, daß die Gegner **kein** Mittel, ihm zu schaden, fanden, eine falsche Wendung gegeben und nachher, wenn er zu jener Reihe von Angriffen kommt, muß er sie auf das Geheiß der Urberichts (Luk. 20, 19. 20) noch einmal, also zum drittenmale hinschreiben.

Für jetzt wollte der Urbericht nur zeigen, wie die Obern aus dem heroischen Auftreten Jesu bei der Tempelreinigung die Gefahr ersahen, die ihrer Herrschaft drohte, und wie sie, als sie ihm den Tag darauf mit der Frage nach der Vollmacht zu seinem oberstrichterlichen Benehmen entgegentraten (Marc. 11, 18—20. 27), vollends die schreckliche Todesmacht erkannten, die der Reformator und Neuerer gegen sie zu richten im Stande war. Er erklärt ihnen den Krieg auf Tod und Leben und sie versuchen nun den letzten Kampf — es folgt nämlich jene Reihe von Fragen, in denen sie (Marc. 12, 12) ihre letzte Kraft erschöpfen.

Die **Verlegenheit**, in welche der Reformator vor jener Kriegserklärung seine Gegner stürzt, ist nur im Urbericht richtig gezeichnet. Als Jesus die Beantwortung ihrer Frage von der Beantwortung seiner Gegenfrage, ob die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen war, abhängig machte, sagen die Gegner dem Leser selber, worin die Gefahr dieser Frage lag: „sagen wir, vom Himmel, so wird er sagen, warum habt ihr derselben nicht geglaubt? oder sagen wir: von Menschen?" — hier stockt ihre Rede — die Gefahr, die ihnen **von allen Seiten** droht, macht sie **sprachlos** und nur der Geschichtsschreiber darf das unvollständige zweite Glied ergänzen und erklären, indem er (Marc. 11, 32) hinzusetzt: sie fürchteten das Volk, da Alle den Johannes für einen Propheten hielten.

Lukas that daher ein höchst unnöthiges Werk, als er jene

ausdrucksvolle Wendung, die die Verlegenheit der Gegner zeichnet, verwischte und die Leute selbst das zweite Glied ergänzen läßt (C. 20, 6): „wenn wir sagen: von Menschen, so wird uns das Volk steinigen, denn" u. s. w. Völlig ungeschickt ist aber Matthäus verfahren, wenn er den Gegnern die Bemerkung in den Mund legt: „sagen wir aber: von Menschen, so fürchten wir das Volk, denn Alle" u. s. w. (C. 21, 26).

Wenn Jesus die Obern in ihrer Verlegenheit bloßgestellt und somit abgefertigt hat, so kann er sie allerdings durch eine Parabel noch vollends vernichten — (so thut er es im Urevangelium durch die Parabel von den Arbeitern im Weinberg, die umgebracht und durch Andere ersetzt werden) — aber die Parabel muß auch wirklich passend und schlagend seyn, wie es mit der Parabel des Urberichts wirklich der Fall ist.

Der Compilator des Matthäusevangeliums hat sich somit wiederum versehen, wenn er vorher noch (C. 21, 28—32) die Parabel von den beiden Söhnen des Weinbergbesitzers anbringt, in deren entgegengesetztem Benehmen das Verhalten der Obern und der Zöllner und Huren zur Mission des Täufers abgebildet seyn soll. Selbst wenn die Sendung des Johannes in der vorhergehenden Frage und Gegenfrage das Interesse selbst — wenn sie materiell das Interesse gebildet hätte, so wäre die Angelegenheit bereits hinlänglich und vollkommen entschieden und kein Grund dazu vorhanden gewesen, sie von neuem zur Sprache zu bringen — sie war aber vielmehr von vornherein nur in der untergeordneten Stellung als beliebig gewähltes Mittel eines dialektischen Zweikampfs zur Sprache gekommen.

Wohl! Sie möge dennoch zur Sprache kommen! Wo liegt aber der Anlaß zu dem ironischen Contrast der Zöllner und Huren und der Obern? Nirgends! Was hält den Gegensatz zusammen? Nichts! Und wenn der einzig mögliche und einzig richtige Gegensatz, der des Volks und der Obern aufgestellt wäre, so wäre das immer noch unpassend gewesen, da es sich in diesem Augenblick allein um das Schicksal der Priester und Obern handelt und da dasselbe in der folgenden Parabel von den Arbeitern im Weinberg allein entschieden wird. Nicht der geringste Anlaß ist dazu vorhanden, in diesem Augenblicke das Volk, die Gemeinde in einen Gegensatz zu stellen — das Volk, als der Weinberg, ist als unschuldig und indifferent vorausgesetzt, nur um die Hüter und Arbeiter im Weinberge handelt es sich — d. h. die einzige Parabel, die hier an ihrer Stelle war, ist diejenige, die Marcus allein folgen läßt, die Urlukas, nach des Epiphanius Zeugniß, ausließ und zwar deshalb ausließ, weil er vorher schon Parabeln genug angebracht zu haben glaubte, in denen die Strafgewalt des Höchsten abgebildet ist, — und die erst der spätere Bearbeiter seines Evangeliums (C. 20, 9—18) mit dem Spruch vom Eckstein wieder einfügte — die Parabel vom Herrn des Weinbergs, dessen Diener sich gegen ihn empören, selbst seinen Sohn tödten, nachdem sie seine früheren Gesandten umgebracht hatten, und die endlich ihre Strafe finden, damit der Weinberg bessern Arbeitern anvertraut werde.

Die überraschende Wendung des Urberichts, daß Jesus, nachdem er das Benehmen der ungehorsamen Arbeiter dargestellt hat, mit der Frage, was nun der Herr des Weinbergs thun werde, die Gegner erst aufschreckt und sodann selbst das Urtheil ausspricht, hat uns Marcus allein in ihrer Reinheit erhalten; — sie ist der Wendung nachgebildet, mit der Jehova in

jener Parabel vom Weinberg, nachdem er seine Rechtssache*) vorgetragen, plötzlich das Volk auffordert, den Streit zwischen ihm und dem Weinberg zu entscheiden, also sein eignes Urtheil zu sprechen, und dann sogleich selbst dieß Urtheil ausspricht (Jes. 5, 3—5).

Matthäus hat daher sehr unglücklich geändert, als er die Priester wirklich antworten und das Urtheil sprechen läßt (Matth. 21, 40. 41) — als ob sie nicht, wie der Urbericht richtig bemerkt (Marc. 12, 12), recht gut sahen, daß die Parabel auf sie zielte! — als ob sie nicht, wie der Urbericht wiederum bemerkt, durch die schlagende Gewalt der Parabel nur zu neuen Racheplänen getrieben werden sollten!

Auch der Bearbeiter des Lukasevangelium hat sich gewaltig versehen, wenn er Jesum die Parabel dem Volke vortragen und dieß Auditorium — als sey es dadurch getroffen, — nachdem Jesus das Urtheil über die ungehorsamen Arbeiter gesprochen, ausrufen läßt: „das sey ferne!"

Marcus gibt uns auch allein den ursprünglichen Schluß des ganzen Erzählungsstücks — die Verweisung auf den Schriftspruch vom Stein, den die Baumeister verworfen haben und der zum Eckstein ward — eine Verweisung, die Jesus noch nachschicken mußte, da es sich ziemte, daß im Gegensatz zum elenden Ende der Rebellen die Umwendung im Schicksal des Sohnes, der in der Parabel getödtet wird, wenigstens angedeutet wurde. Sehr passend ist es auch, daß dieser Spruch demselben Psalm (118) entnommen ist, dem der Schöpfer des Urevangeliums kurz zuvor den Hosiannaruf des jubelnden Volkes entlehnt hatte.

Durch das bloße Stichwort des Steins ließ sich der Be-

*) die im alttestamentlichen Original zwischen ihm und dem Volke verhandelt wird.

arbeiter von Urlukas Schrift dazu verleiten, die Sprüche des Jesaias (C. 8, 14) und des Daniel (C. 2, 34. 35) vom Stein des Anstoßes und vom Stein, der denjenigen, auf den er fällt, zermalmt, zu combiniren und jenem Psalmspruch anzufügen — aber sind denn die Rebellen der Parabel nicht bereits vernichtet? Müssen — können sie überhaupt noch einmal getroffen werden? Ist ihr Schicksal nicht bereits entschieden?

Und diese Combination des Steins des Anstoßes und des zermalmenden Steins bringt Matthäus sogar nachträglich noch an, nachdem er seinen Herrn so eben, nach dem Spruch vom Eckstein das Ende von der Herrschaft seiner Gegner mit dürren Worten hatte aussprechen lassen! (C. 21, 42—44).

Doch nein! Er hat noch mehr gethan! Nicht seine Gegner, die Obern bedroht der Herr in diesem Zwischenspruch, sondern das Volk überhaupt, dem das Reich Gottes genommen werden soll, damit es einem Volke, das Früchte bringt, gegeben werde. Nur um die Führer handelt es sich vielmehr! Der Weinberg ist und bleibt in diesem Erzählungsstück die als unschuldig und indifferent vorausgesetzte Gemeinde und in der Parabel wird sogar vorausgesetzt, daß der Weinberg Früchte getragen hat.

Es fehlte dem Matthäus an Sinn für die Bestimmtheit und was Zusammenhang ist, war ihm fremd — für die Bestimmtheit der Situation hatte er kein Auge, — nur auf das Allgemeine, allgemein Gültige, für jeden Gläubigen Geltende oder auf das allgemein Belehrende war sein Sinn gerichtet und dießmal wollte er durchaus noch die Parabel von der königlichen Hochzeit anbringen, weil in ihr auch ein dialektisches Gericht über einen Gegensatz, wie in der Parabel von den beiden Söhnen des Weinbergbesitzers ausgeführt wird.

Er sah nicht, daß in der Parabel von den beiden Söhnen,

von denen der anfangs ungehorsame nachher durch Werkthätigkeit das Himmelreich erwirbt, jener ironische Gegensatz, den das Urevangelium aus den Sündern und Gerechten gebildet hat, bei weitem nicht so rein und scharf durchgeführt ist, wie in der Parabel von der Hochzeit, zu der die Gäste von der Straße aufgerafft werden — obwohl er nach der Parabel von den Arbeitern die Schlußbemerkung des Urberichts hinschreibt (C. 21, 45. 46), daß die Gegner merkten, Jesus spreche von ihnen, und daß sie ihn zu fangen suchten, aber das Volk fürchteten, sah er doch nicht, daß die Sache damit zu Ende ist und nun die Angriffe folgen müssen, die die Gegner Jesu in Folge dieses Auftritts mit einander verabredeten — obwohl die Priester bereits gemerkt hatten, daß Jesus in der vorigen Parabel von ihnen gesprochen habe, läßt er doch eine neue folgen — eine Parabel, obwohl es sogar mit nackten Worten ausgesprochen war, daß dem Volk das Reich Gottes genommen werden solle.

Er hat die Parabel sogar sehr verdorben und entstellt. Während in der Urform diejenigen, an die die Einladung ursprünglich ergangen war, für ihre Unfolgsamkeit hinlänglich dadurch bestraft werden, daß das niedrige Gesindel von den Zäunen und Straßenecken ihren Platz einnimmt, überzieht sie der König des Matthäus mit Krieg — obwohl die Parabel ihre Spitze schon erreicht hat, wenn das Gesindel an die Stelle der ursprünglich Geladenen getreten ist, glaubt Matthäus auf diese Spitze noch eine zweite stellen zu können, indem er (C. 22, 11—14) den Gastgeber Einen von dem Gesindel, weil er kein hochzeitliches Kleid anhatte, zurückweisen und auf das härteste bestrafen läßt — aber vergeblich! Nur Eine Strafe kann die Parabel kennen: — die Strafe, die die ursprünglich Geladenen durch die Bevorzugung des Gesindels erfahren —

nur Einen Contrast kennt sie: — den der Freude des Gastgebers und des Gesindels.

Daß der Gastgeber die Ungehorsamen, die seiner Einladung nicht folgten, mit Krieg überzieht und umbringt, ist von Matthäus einem fremden Zusammenhang entlehnt und er wollte durch diesen Zug die Parabel mit der vorhergehenden von den Arbeitern, die vom Herrn des Weinbergs umgebracht werden, gleichartig machen — der Schluß, der vom hochzeitlichen Kleid handelt, bildete wahrscheinlich in einer seiner Quellenschriften eine selbstständige Parabel und ist von ihm nur wegen des Stichworts der Hochzeit in diesen falschen Zusammenhang gebracht.

Die Parabel in ihrer ursprünglichen Form, in der die Hochzeitsfeier jenem Mahl nachgebildet ist, welches Jehova (Jes. 65, 12. 13) seinen neu angeworbenen Knechten bereiten will, während die Ungehorsamen, die er zuvor berufen hatte, Nichts erhalten werden, hat uns Lukas erhalten — derselbe beweist uns aber auch zugleich, daß er sie nicht selbst erfunden hat, da er sie den Herrn unmittelbar nach der abgeplatteten Variation, die die ursprüngliche Spitze zu einer moralischen Ermahnung herabzieht, vortragen läßt. Sie folgt nämlich auf die Anweisung, wenn man ein Gastmahl bereite, solle man nicht die reichen Freunde und Verwandten, von denen man eine Gegeneinladung zu erwarten habe, sondern die Armen, Krüppel, Lahmen und Blinden einladen, da diese Pflege der Armen und Niedrigen, wenn sie auch selbst Nichts zur Vergeltung zu bieten haben, in der Auferstehung der Gerechten ihre Vergeltung zur Folge haben wird — also eine moralische Klugheitsregel, während in der Parabel die Dialektik zwischen den Juden und Heiden entschieden wird.

Lukas hat compilirt — den Uebergang von jener Klugheits-

regel zur erschütternden Dialektik dieser Parabel hat er durch den sentimentalen Stoßseufzer eines der Anwesenden gebildet, der schmachtend aufruft: selig ist, der Brot isset im Reiche Gottes! (C. 14, 15) — weil in jener Anweisung und in dieser Parabel von einem Mahl die Rede ist, hat er die Situation gebildet, daß Jesus sich so eben im Haus eines Pharisäers befindet, der ihn zu einem Mahl eingeladen hatte, und dieses Stichwort der Situation und des Lehrvortrags bewog ihn sogar, seinen Quellen auch die Anweisung, wonach man bei einem Gastmahl sich nicht obenan setzen solle, zu entlehnen (C. 14, 7—11), damit Alles, was ihm wegen der Einheit des Stichworts zusammen zu gehören schien, zusammenstände.

4.

Der Kampf zwischen Jesus und seinen Gegnern.

Die Schlachtordnung, die dem Genie des ersten Bildners alle Ehre macht, haben Beide, Lukas wie Matthäus, nicht mehr verstanden.

Für die Notiz des Urberichts, daß die Gegner den Herrn „verließen und hinweggingen", hatte Matthäus nach der Parabel von den Arbeitern im Weinberg keinen Raum, da er durchaus noch das Gleichniß von der Hochzeit anfügen wollte — erst später schreibt er sie dem Urbericht nach, aber zur Unzeit, da sie nun am Ende des Berichts vom Zinsgroschen (C. 22, 22) dem Theater einen Theil des nöthigen Personale's entzieht. Es war genug, wenn er dem Urbericht nachschrieb, daß die Gegner sich

verwunderten — sie selbst aber müssen stehen bleiben, da nachher, wenn Andere ins Treffen gerückt und zurückgeschlagen sind, wenn nun Jesus selbst zum Angriff übergeht und die Frage über die Abkunft des Messias aufwirft, alle seine Gegner in ihrer Nichtigkeit bloßgestellt werden sollen.

Wenn der zweite Angriff zurückgeschlagen, die Kriegslist der Sadducäer vereitelt ist, bemerkt er, daß die Haufen über Jesu Lehre erstaunten (V. 33) — wiederum zu früh, da der Eindruck, den Jesu Antworten und Haltung auf das Volk machten, dann erst zur Sprache kommen kann, wenn der theoretische Wettkampf zu Ende ist, wenn Jesus in Folge seines Angriffs als vollendeter Sieger dasteht und in der Warnung vor den Schriftgelehrten, die er an das Volk richtet, seinen Sieg benutzt — in diesem Augenblicke erst, wo Jesus die Summe zieht und dem Volke vorträgt, war die Reflexion auf dasselbe, war die Bemerkung des Urberichts (Marc. 12, 37. 38), daß es an seiner Lehre Wohlgefallen fand, motivirt und an der Zeit.

Den freundlichen Charakter der Verhandlung über das vornehmste Gebot wußte Matthäus nicht zu würdigen, er sah nicht, daß die Sache, nachdem die Pharisäer und Sadducäer mit ihren Angriffen zurückgeschlagen sind, milder werden muß und der Sieger durch die gutgemeinte Frage des Schriftgelehrten, der aus seinen Antworten seine Entscheidungskraft ersehen hatte, die erste Huldigung erhält — Matthäus nimmt dem Schriftgelehrten sein wohlmeinendes Wesen, macht ihn zu einem Mitverschworenen der Pharisäer, läßt ihn ausdrücklich erst nach einer Verabredung derselben mit seiner Frage auftreten, zerstört die Einheit und den Zusammenhang der ganzen Begebenheit, indem er die Pharisäer sich erst wieder versammeln und über die neue Frage berathen läßt; er hat sich aber auch hart genug für seine Aenderung bestraft, wenn er die Pharisäer

— zumal nach ihrer eigenen Niederlage! — durch die Nachricht von der Niederlage der Sadducäer zu ihrer neuen Unternehmung ermuthigt (C. 22, 34. 35). Der Schriftgelehrte, der dem Meister die Frage nach dem vornehmsten Gebot vorlegt, muß vielmehr Zeuge des ganzen vorhergehenden Kampfes seyn und dem Herrn deshalb nur, weil er das Treffende seiner Antworten bewundert, nun auch die Frage vorlegen, die ihm am Herzen liegt (Marc. 12, 28). Er darf keiner der Versucher seyn und die Verhandlung muß den freundlichen Schluß zurück erhalten, den Matthäus unterdrückt hat — der Schriftgelehrte muß ausdrücklich das Treffende auch der Antwort anerkennen, die ihm Jesus gegeben hat.

Die Bemerkung, daß Niemand mehr ihn zu fragen wagte, hat nur im Urbericht (Marc. 12, 34) ihre richtige Stelle, wenn sie auf die Verhandlung mit dem Schriftgelehrten folgt und zu der neuen Stellung, die unmittelbar darauf Jesus einnimmt, den Uebergang bildet — die Gegner haben nun gesehen, daß seine Antworten auf jede Art von Fragen, auf versuchende und wohlgemeinte, entscheidend sind, und Jesus geht nun selbst zum Angriff über, indem er seine Frage vorlegt. Matthäus hat daher jene Bemerkung sehr falsch gestellt, wenn er sie, noch dazu mit dem schwerfälligen Zusatz: „von jenem Tage an" wagte Niemand mehr — auf den Absatz, der die Frage Jesu enthält, folgen läßt. Wenn Jesus zum Angriff übergeht, müssen die Gegner den Gedanken an den Angriff aufgegeben haben. Wenn durch Jesu Frage ihre Niederlage entschieden ist, versteht es sich von selbst, daß sie ihn nicht mehr anzugreifen wagten.

Lukas hat es nicht mehr gewußt, daß der Kampf dieses Abschnitts, abgesehen davon, daß er den Ruin Jesu herbeiführen soll, zugleich ein theoretischer Wettstreit seyn soll, in dem sich

die Ueberlegenheit des Meisters bewährt — er hat es auch nicht mehr gewußt, daß der Zweck des Abschnitts kein anderer ist, als alle jüdische Partheien gegen den Messias in Bewegung zu setzen und diesen über Alle siegen zu lassen — statt nämlich den ersten Angriff von Pharisäern und Dienern des Herodes ausgehen zu lassen, läßt er ihn durch Leute ausgeführt werden, die sich einbildeten, gerecht zu seyn (C. 20, 20) — bringt er also eine seiner Lieblingsformeln (C. 16, 15. 18, 9) im Eingange einer Erzählung an, in der es sich nicht im Mindesten um die Selbstgerechtigkeit handelt.

Er hat auch sehr Unrecht daran gethan, die Frage des Schriftgelehrten aus diesem Abschnitt zu verdrängen — er hat damit den wohlthuenden und das Interesse angenehm beschäftigenden Uebergang vom Angriff der erbitterten Feinde zum vollendeten Sieg Jesu unterdrückt.

Sobald der Urbericht wiederhergestellt ist, weist er sich auch als ein Werk aus Einem Gusse, d. h. als freie Schöpfung aus.

Nachdem er seinen ursprünglichen Zusammenhang zurückerhalten, haben wir noch einige Detailbestimmungen ins Reine zu bringen.

Zunächst im Dispüt über die Auferstehung.

In dem Evangelium des Marcion, d. h. in des Urlukas Schrift fehlte nach dem Zeugniß des Epiphanius (Luk. C. 20, 37. 38) die Berufung Jesu auf des Moses Zeugniß von der Unsterblichkeit. Den ersten Theil der Antwort, mit der Jesus die Sadducäer schlägt, hielt nämlich Urlukas auch für ein Argument, welches die Unsterblichkeit beweisen soll, und für

beweisend genug — den zweiten Theil, den er nur für ein zweites nachträgliches Argument hielt, ließ er deshalb aus.

Er hat sich aber geirrt und seinen Irrthum unwillkührlich selber eingestehen müssen, indem er dem ersten Theil der Argumentation wider dessen Willen eine beweisende Beziehung auf die Unsterblichkeit aufdrang.

Dieses erste Glied der Antwort Jesu sollte nämlich rein und allein auf die Engelgleichheit der Auferstandenen verweisen und nicht den Zweifel an der Unsterblichkeit, sondern nur die Collision jenes Leviratsverhältnisses umstoßen, die die Sadducäer aufgestellt hatten, um den Glauben an die Auferstehung überhaupt als lächerlich bloß zu stellen.

Nachher erst folgt der Beweis für die Unsterblichkeit, den Jesus aus der Schrift zieht, und diesen Gang der Argumentation hatte der Verfasser des Urberichts in voraus angedeutet, wenn er (Marc. 12, 24) Jesum im Anfange seiner Antwort den Irrthum der Sadducäer als einen zwiefachen bezeichnen läßt, sofern sie weder die Schrift noch die Kraft Gottes kennen. Hätten sie die Macht Gottes gekannt, so würden sie nicht auf ihre Collision gekommen seyn, würden sie die Himmlischen nicht mit der Verwicklung irdischer Eheverhältnisse belästigt, würden sie es gewußt haben, daß die Auferstandenen den Engeln gleich seyen — hätten sie die Schrift gekannt, so würden sie das Zeugniß, welches Moses für die Unsterblichkeit ablegt, vernommen haben.

Statt dessen muß nun der Jesus des Urlukas schon im ersten Gliede, welches seine ganze Antwort bildet, so sprechen, als wolle er die Unsterblichkeit beweisen, d. h. den Theil seiner Rede, der ursprünglich nur die Engelgleichheit der Auferstandenen durch die Kraft Gottes sicher stellen sollte, um Sinn und Zusammenhang bringen: — sie freien nicht und lassen sich

nicht freien, muß Jesus von den Auferstandenen sagen (Luk. 20, 36), „denn sie können nicht mehr sterben, denn sie sind engelgleich" — daß sie nicht freien können, soll also in ihrer Unsterblichkeit begründet seyn und diese selbst wieder in ihrer Ehelosigkeit, die die Folge ihrer Engelgleichheit ist. Die Sinnlosigkeit dieser Verwirrung wird noch schlagender hervortreten, wenn wir darauf achten, wie selbst der Jesus des Urlukas den Augenblick vorher, ehe er dieses Ungethüm von Beweis aufstellt, die Auferstehung ruhig und sicher voraussetzt.

Diese Voraussetzung muß mit ihrer Ruhe und Sicherheit das erste Glied wieder allein beherrschen und der Beweis — aber wiederum in seiner ursprünglichen Sicherheit und schlagenden Kraft — auf das zweite Glied beschränkt werden.

Der sinnlose Beweis, den Urlukas gebildet, muß wegfallen.

Der Ueberarbeiter, der in die Schrift des Urlukas die Berufung Jesu auf das Zeugniß Mose's wieder einfügte, sah, daß in dem Werk seines Vorgängers schon vorher, im Spruch von der Engelgleichheit der Auferstandenen ein Beweis für die Unsterblichkeit gegeben werde, in dem Gliede, welches er somit für einen zweiten, nachträglichen Beweis hielt, brachte er daher die falsche Wendung an, daß „auch" Moses auf die Auferstehung hingedeutet habe.

Was er eine bloße Hindeutung Mose's nennt, während es im Urbericht das von der Schrift berichtete Gotteswort ist, was als beweisend angeführt wird — „was aber die Todten betrifft, daß sie auferstehen, habt ihr nicht im Buch Mose's gelesen, wie Gott zu ihm sprach?" Marc. 12, 26 — hat er nicht einmal verstanden. Nachdem er sie mit der Erklärung Jesu, daß Gott nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott ist, dem Urbericht nachgeschrieben, glaubt er — er erst die wahre Deutung,

die eigentliche Begründung des Beweises geben zu müssen, und legt er dem Herrn noch den begründenden Satz in den Mund: „denn ihm (Gott) leben Alle" — dieß Stichwort der paulinischen Briefe konnte aber nirgends unpassender angebracht werden, als gerade hier, wo Gott das Subject des Ausgangspunktes ist und die Kraft des Beweises allein in dem Gedanken ruht, daß Gott nur zu Lebendigem in Beziehung, daß er also, wenn er sich gegen Moses den Gott Abrahams u. s. w. nennt, mit Abraham nur als einem Lebenden in Verhältniß stehen könne.

Das Erzählungsstück vom vornehmsten Gebot hat Lukas in jenen formlosen Bericht versetzt, der die Reise Jesu durch Samarien und — Galiläa nach Jerusalem schildern soll, und dasselbe außerordentlich, aber auch mit außerordentlichem Glück umgeändert.

Obwohl er die Voraussetzung, wonach die Frage aus theoretischem Interesse hervorgegangen sey, selbst in seiner unpassenden Angabe festhält, daß der Fragende die Absicht hatte, Jesum zu versuchen (C. 10, 25), so gibt er ihr dennoch ein unmittelbar praktisches Interesse zur Grundlage, indem er sie in jene Frage des reichen Mannes umwandelt: „Meister, was soll ich thun, um das ewige Leben zu erben?"

Er will einen Versucher aufstellen und läßt denselben, als ihn Jesus nach der Antwort fragt, die die Schrift auf seine Frage gibt, ohne Weiteres jene beiden Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächsten combiniren, d. h. die Combination, die im Urbericht eine Entdeckung Jesu ist, als etwas längst Bekanntes hersagen.

Der Mann ist in die tiefgreifendsten Combinationen des neuen Princips von vornherein eingeweiht und fragt, nachdem er den Gegenstand, den er zur Sprache brachte, selbst erledigt hat, wie ein Anfänger (V. 29): „wer ist mein Nächster?" Er wollte nämlich, sagt Lukas, sich selbst gerecht machen — die wahre Absicht seiner Frage ist vielmehr die, die in des Compilators unklarem Sinne lag — derselbe wollte nämlich die Parabel vom barmherzigen Samariter anbringen.

Offenbar will diese Parabel den Samariter als denjenigen aufstellen, der im Elenden, an dem der Priester und der Levit vorbeigingen, seinen Nächsten erkannte und sich desselben als solchen erbarmte — dennoch muß Jesus am Schluß die Sache sehr verkehren und fragen, wer der Nächste des Armen, der den Räubern in die Hände gefallen, gewesen sey, und der Gesetzeslehrer danach auch antworten: „der sich seiner erbarmte" (V. 36. 37) — geschickter nämlich konnte der Compilator den Samariter als Beispiel für den Versucher nicht aufstellen — er wollte uns vielmehr beweisen, daß er Compilator ist und die Parabel nicht selbst erfunden hat.

Während Marcus allen übrigen Abtheilungen dieses Kampfes die Proportion gelassen hat, die sie vom Bildner des Urberichts erhalten haben, hat er dieß Erzählungsstück vom vornehmsten Gebot über das richtige Maaß hinaus verlängert und sich einen eigenmächtigen Zusatz erlaubt, den wir zu Ehren des ersten Schöpfers wieder abscheiden müssen.

Nachdem der Schriftgelehrte durch das Schlagende der Lösung seiner Frage getroffen, ausgerufen: „trefflich, Meister, hast du wahrlich gesprochen, denn es ist nur Einer und kein An-

derer neben ihm" — d. h. nachdem er bewiesen hat, daß ihm nun der Eingang der Antwort Jesu klar ist — nachdem er Jesu zugestanden, er habe Recht gehabt, als er vor Allem auf das Schriftwort verwies: „höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein Einiger Herr", fügt er noch (Marc. 12, 33) die Bemerkung hinzu, daß die Gottes- und Nächstenliebe mehr ist als alle Brandopfer und Opfergaben. Diese Bemerkung verschiebt aber nicht nur das Interesse der Verhandlung, gibt ihm nicht nur eine fremdartige Richtung, sondern zerstört es. Wird die Befolgung des vornehmsten Gebots über alle Opfer gestellt, so ist ihr Vorzug nur ein partieller, während es sich vorher darum handelte, dem Einen Gebot alle andern, nicht nur die Eine Vorschrift, auf der das Opfer beruht, unterzuordnen. Ist aber der Vorzug des vornehmsten Gebots nur ein partieller geworden, hat es den Ruhm der Einzigkeit verloren, so wird es auch aus seinem Zusammenhange mit der Einzigkeit Gottes herausgerissen.

Welche Ueberfüllung kommt endlich in den Bericht, wenn Jesus diese nachträgliche Bemerkung des Schriftgelehrten (V. 34) noch ausdrücklich billigt und ihm dafür das Lob gibt, daß er nicht fern vom Reiche Gottes sey — wie unschön und geziert ist es, wenn der Schriftgelehrte, nachdem er den Meister für seine Antwort gelobt hat, nun ein Gegenlob erhält!

Nein! Das wahre Lob, das dem Manne wird, erwirbt er sich durch das Geschick und die Bereitwilligkeit, mit der er in die Argumentation Jesu eingeht — durch die Sicherheit, mit der er den Zusammenhang zwischen der Einheit des Gebots und der Einheit Gottes übersieht — ein neues Lob würde dieses einzig zur Sache und zur Verhandlung gehörige abschwächen und um seine Bedeutung bringen — ja, es würde auch den Ruhm des Meisters schwächen, der Alles gethan

und sich auf das glänzendste bewährt hat, wenn er jenen Zusammenhang mit so überraschender Geistesschärfe nachwies, daß er dem Schriftgelehrten augenblicklich als das Entscheidende auffiel und in seiner Beweiskraft klar wurde.

Der Zusatz des Marcus muß fallen und die Verhandlung mit der Reflexion auf die Einzigkeit Gottes wieder beginnen und schließen, wie die vorhergehende Argumentation gegen die Sadducäer (V. 24. 27) mit dem Satz, daß sie irren, begann und schloß *).

Die Verwirrung, die Matthäus in die Verhandlung über den Widerspruch gebracht hat, in welchen sich die Annahme der davidischen Abkunft des Messias mit der Huldigung versetzt, die ihm David selbst (Ps. 110) als seinem Herrn darbringt — er läßt nämlich Jesum (C. 22, 42) die Frage aufwerfen, für wessen Sohn sie den Messias halten, und die Gegner es mit ihrer Antwort so gut treffen, daß sie das Gespräch in die beabsichtigte Richtung bringen, während der Jesus des Urberichts sogleich an das Dogma der Schriftgelehrten anknüpft — er läßt Jesum, der im Urbericht, nachdem er dem Dogma der Schriftgelehrten die höhere Instanz des Schriftworts entgegengehalten,

*) Matthäus, der im Eingange der Antwort Jesu die Verweisung auf die Einzigkeit Gottes nicht beachtet, läßt den Schriftgelehrten nicht wieder auftreten und da er sieht, daß von zwei Geboten die Rede ist, aber nicht bemerkt, daß das zweite dem höchsten gleichgestellt wird, also mit ihm Eins bilden soll, so läßt er Jesum in dem Nachsatz, den er seiner Antwort nachschickt, diese Zweiheit zu sehr hervorheben: „in diesen zwei Geboten hangen das ganze Gesetz und die Propheten" (C. 22, 40) — außerdem ist diese Erwähnung der Propheten, wo es sich um das Erste aller Gebote handelt, ungehörig.

den widerlegenden Schluß zieht, mit mühseliger Unbeholfenheit zweimal, nämlich auch schon im Eingange der Argumentation (V. 44), wo es noch keine Mittelglieder gab, den Schluß ziehen — diese Verwirrung werden wir ihm ruhig überlassen und bemerken nur noch, daß die Verhandlung selbst ein Erzeugniß jener Periode des christlichen Bewußtseyns ist, in welcher die Voraussetzung von der davidischen Abkunft Jesu weder zu dem Dogma geworden war, als welches sie den Verfertigern der Genealogieen galt, noch an dem Dogma von seiner übernatürlichen Erzeugung ihr Correctiv erhalten hatte — jener Periode, in der sie noch ihre erste ideale Unbefangenheit und Kühnheit und an der noch größern Kühnheit des Glaubens, daß dieser Jesus der Herr der Welt und der Allerhöchste sey, ihr einziges Correctiv besaß.

„Sehet euch vor vor den Schriftgelehrten, die da gerne in Talaren einhergehen und lassen sich gern auf dem Markte grüßen und trachten nach dem ersten Sitz in der Synagoge und nach dem ersten Platz beim Gastmahl, die da fressen die Häuser der Wittwen und zum Schein viel beten — dieselben werden desto mehr Verdammniß empfangen."

Mit dieser Warnung, die er an das Volk richtet, schließt der Jesus des Urberichts (Marc. 12, 38—40) den Kampf.

So war es auch genug — vor Allem recht — kurz und bündig, aber schlagend — das Ganze ein lebenvolles Gemälde — im richtigen Verhältniß zu den einzelnen Acten des vorhergehenden Kampfs, wie überhaupt zur Ausdehnung, die der Verfasser des Urberichts den Abschnitten und Erzählungsstücken seines Werks gegeben hat.

Während Urlukas die Warnung des Urberichts einfach abschreibt, hat dagegen Matthäus (C. 23, 1—39) eine Compilation geliefert, so abentheuerlich wie nur irgend eine seiner frühern, die aber eben so sicher wie seine andern Spruchanhäufungen in ihre ursprünglichen Bestandtheile sich zerlegen läßt.

Die lange Rede beginnt (V. 2. 3) mit der Mahnung, man solle sich durch die Schlechtigkeit der Personen und ihrer Handlungen nicht davon abhalten lassen, ihren Lehren zu folgen — „auf dem Stuhle Mose's sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer, Alles also, was sie euch sagen, daß ihr halten sollet, das haltet und thuet; aber nach ihren Werken thuet nicht, denn sie sagen es, aber thun es nicht" — mit einer Mahnung also, die an ihrer Stelle ist, wenn es sich um Wahrheiten und Gesetze handelt, deren Unabhängigkeit vom praktischen Verhalten ihrer Wächter und Verkündiger gewahrt und gesichert werden soll, nirgends aber weniger an ihrer Stelle seyn kann als im Eingange zu einer Rede, die, wenn sie der Lehre der Pharisäer und Schriftgelehrten gedenkt, dieselbe als eine verwerfliche und verdammliche brandmarkt. So werden sie (V. 16—22) wegen ihres Lehrsatzes vom Eid blinde Führer gescholten — es wird ihnen sogar geradezu der Vorwurf gemacht, daß sie den Leuten die wahre Lehre vorenthalten, da sie ihnen das Himmelreich verschließen (V. 13) — ja, unmittelbar nach jener Mahnung, sogar in einem Satz, der dieselbe motiviren soll, werden sie als die Erfinder einer unerträglichen Tradition gescholten.

Nur der Anklang, daß in dem letztern Spruch auch davon die Rede ist, daß sie Gesetze aufstellen, die sie selbst nicht einmal zu beachten gedenken — „sie laden den Leuten schwere und unerträgliche Lasten auf, wollen dieselben aber nicht mit dem Finger regen" — schien dem Compilator beide Sprüche,

die ihm seine Quellen lieferten, zu verbinden und bewog ihn, obwohl sie in die disparatesten Richtungen auseinandergehen, sie in diesen engen, aber unmöglichen Zusammenhang zu versetzen.

Der letztere Spruch von den unerträglichen Lasten gehörte jener Reihe von Weherufen an, die ursprünglich als Variation auf die Warnung, mit der Jesus den Kampf mit seinen Gegnern schließt, gebildet waren, — die Lukas seinen Herrn bei der unpassenden Gelegenheit, als ihn ein Pharisäer zum Frühstück eingeladen hatte, über diesen und die Genossen seiner Secte aussprechen läßt, — deren Reproductionen durch Lukas und Matthäus endlich durch die eigenthümliche Mischung des Ursprünglichen mit unpassenden Aenderungen zugleich ihre Selbstständigkeit beweisen und zu der Form zurückführen, in der beide Compilatoren diese Strafpredigt in ihren Quellen vorfanden.

Ehe wir diese Urform wiederherstellen, bemerken wir zuvor, daß Matthäus unrecht that, als er an den Spruch vom Trachten der Pharisäer nach den Ehrensitzen und nach Ehrentiteln eine Reihe von Ermahnungen knüpfte, die sich unmittelbar an die Gläubigen richten und die Selbsterniedrigung empfehlen (V. 8—12): — die Rede soll nicht belehren, soll dem Gläubigen nicht unmittelbar Lehre bringen, sondern vor ihren Augen die Heuchler niederschmettern.

Auch der Spruch über die falsche Unterscheidung der Eide (V. 16—22) kann nicht, obwohl ihm ein Wehe über die blinden Führer voransteht, ursprünglich zu diesen Weherufen gehört haben — während diese kurz geformt sind, in einem zweigliedrigen Satze die Anklage, das Thema aufstellen und dann sogleich in einem straff angezogenen Nachsatze das Wort der Vernichtung folgen lassen, läßt sich jener Spruch in eine ausführliche Widerlegung und Auflösung jener Unterscheidung der Eide ein und fehlt ihm auch der Nachschlag, der zuletzt die Gegner

vernichtet — während jene Sprüche die Praxis der Gegner angreifen und als eine verkehrte oder als eine solche bloßstellen, die ihre Strafe sich fast selbst dictirt, hat jener Spruch ein theoretisches Interesse und ist er zufrieden, wenn er die Unterscheidung zwischen den Eiden aufgelöst hat — kurz, Matthäus hat ihn einem andern Zusammenhang entlehnt und mit Unrecht unter diese Weherufe der Vernichtung gebracht.

Daß die Weherufe von ihrem ersten Bildner für jenen Ort bestimmt waren, der im Urevangelium die Warnung vor den Pharisäern und Schriftgelehrten einnimmt, ersehen wir daraus, daß Lukas auch ein Wehe über die Pharisäer aufführt, weil sie in den Synagogen gern obenan sitzen und auf dem Markt gegrüßt seyn wollen (C. 11, 43). Gewiß hat der erste Bildner auch diesem Wehe seinen Nachsatz und Nachschlag gegeben, Lukas hat ihn uns aber nicht aufbewahrt, weil ihm dieses Wehe, da er es in der spätern Warnung doch wieder anbringen mußte, nicht wichtig genug schien. Matthäus hat dieß Wehe aufgelöst und für den Eingang seiner Rede (C. 23, 6—12) verarbeitet, dagegen das Wehe über diejenigen, die der Wittwen Häuser fressen (V. 14), dieses Wehe, welches Lukas ausgelassen hat, uns wörtlich erhalten.

Von den neuen Schöpfungen jenes Bildners hat uns Matthäus allein das Wehe über die Heuchler erhalten, die Land und Wasser durchziehen, um Einen Proselyten zu gewinnen (V. 15), in dem Spruch vom Zehnten ferner den Nachschlag (V. 24) über die Heuchler, die Mücken durchseihen und Kameele verschlucken — einen Nachschlag, den auch Justinus nach Anleitung seiner Quellenschriften mit jenem Spruch combinirt *) und der als strafende Wiederaufnahme des Thema's nothwendig

*) Dial. c. Tryph. p. 339.

war, da die Lehre und Anweisung, die der Bildner aus dem Thema entwickelte, zu allgemein gehalten war, als daß sie ihm als schließlicher Donner gegen die Heuchler hätte genügen können. Der Grundsatz nämlich, den er aufstellt, nachdem die Heuchelei der Pharisäer geschildert war, daß sie Münze, Dill und Kümmel verzehnten, das Schwerere des Gesetzes dagegen, das Gericht, das Erbarmen und den Glauben unterlassen — der Grundsatz, daß man dieses (das Schwerere) thun, jenes (das Leichtere und Geringere) nicht unterlassen solle, hat eine freundliche Haltung, rechnet auf seine Beobachtung, kann mit Recht sich auf seine überzeugende Kraft und Eindringlichkeit verlassen — aber auch den Heuchlern gegenüber? Unmöglich! Sie müssen daher noch Einmal getroffen werden. Es geschieht durch jenen Nachschlag.

Lukas hat ihn also mit Unrecht ausgelassen — er hat überhaupt dem ganzen Spruch seine innere Harmonie genommen und ihm namentlich den Zusammenschluß entzogen, der in der Einheit des Zeitworts „unterlassen" liegt — er sagt im Eingang des Wehe's: „die ihr vor dem Gericht und vor der Liebe Gottes vorübergeht" (C. 11, 42).

Auch dem Contrast des Wehe's über die Reinigkeit hat er seine Spannung genommen. Das heißt wirkliche Spannung und wirklicher Zusammenhang, wenn die Heuchelei der Pharisäer daraus bewiesen wird, daß ihre Becher und Schüsseln, während sie für deren äußere Reinigkeit sorgen, inwendig voll von Raub und Unreinigkeit sind, und wenn ihnen gerathen wird, lieber für die innere Reinheit der Gefäße zu sorgen, die auch die auswendige Reinheit derselben zur Folge hat — das heißt wirkliche Spannung und Zusammenhang, wenn von der Gerechtigkeit des Gutes, welches die Gefäße enthalten, ihre äußerliche Reinheit abhängig gemacht wird — diesen reinen und schönen Contrast

hat uns Matthäus (V. 25. 26) erhalten — Lukas dagegen durch den Uebergang vom Auswendigen der Gefäße zum Inwendigen der Pharisäer selbst, welches voll Raub und Schlechtigkeit ist, aufgehoben, obwohl er durch seinen Nachschlag, man solle nur was drinnen — also in den Gefäßen — ist, als Almosen dahingeben, so werde Alles rein seyn, die ursprüngliche Structur seines Originals verrathen muß (C. 11, 39—41). Er hat unpassend geändert und zwischen jenen neuen Contrast und diesen Verräther des ursprünglichen sogar noch den hier ungehörigen Gemeinspruch eingeschoben, daß wer das Aeußere gemacht, auch das Innere gemacht hat.

Den Spruch von den übertünchten Gräbern, die auswendig hübsch, innen aber voll sind von Todtengebeinen, hat uns, wie zum Ueberfluß auch seine Uebereinstimmung mit Justins Citat *) beweist, Matthäus allein in seiner Urform erhalten (V. 27. 28), — hier erst hatte der erste Bildner den Gegensatz angebracht, daß die Heuchler inwendig voll sind von Unrecht, während sie äußerlich den Leuten gerecht scheinen — aus diesem Wehe hatte Lukas den Gegensatz entnommen, den er dem Wehe über die Reinigkeit gewaltsam aufdrang — darum hat er auch dieses Wehe zu seinem Schaden abgekürzt und ihm seinen Nachschlag, seine Deutung geraubt (C. 11, 44).

Welches war aber der ursprüngliche Schluß der Weherufe? Lukas will uns glauben machen (V. 52), das Wehe über die Besitzer des Schlüssels der Erkenntniß — des Himmelreichs nach Matthäus — dieser dagegen behauptet das Wehe über die Kinder der Prophetenmörder (C. 23, 29—33). Natürlich geben wir ihm allein Recht, — das Wehe, welches sich über die schrecklichste Schuld entlud und mit dem Nachweis schloß, daß

*) Dial. c. Tryph. p. 235.

diejenigen, die den Propheten Grabmäler bauen, sich damit selbst als Kinder der Prophetenmörder bloßstellen und ihren Zusammenhang mit der Blutschuld der Vergangenheit zur Anschauung bringen, war der angemessene Schluß. Lukas hat den Spruch (C. 11, 47. 48) nur schlottrig und verkürzt wiedergegeben — Matthäus hat ihm den Spruch vom Otterngezücht gewaltsam aufgedrängt — wahrscheinlich aber den Donner, der das Ganze angemessen abschließt und abrundet, das Schreckwort (V. 32): „wohlan, erfüllet auch das Maaß eurer Väter!" in seiner Quelle schon vorgefunden.

5.

Die Rede Jesu über die letzten Dinge.

Jetzt, nachdem der Jesus des Urberichts seine Gegner niedergeschmettert, verkündet er mit nackten Worten (Marc. C. 13) den Untergang des Tempels, somit des ganzen gesetzlichen Wesens, und auf dem Oelberg, im Angesicht des Tempels, d. h. auf dem Standort, den auch der Weltrichter des Zacharias einnimmt (Zach. C. 14), setzt er den vier bevorzugten Jüngern auf ihre Frage, wann das geschehen werde und welches das Zeichen der Erfüllung von dem allem sey, den letzten Verlauf der geschichtlichen Entwicklung und den Zusammenhang seiner Wiederkunft mit dem Ende aller Dinge auseinander.

Daß diese Eröffnung die erste ihrer Art sey, muß auch Lukas eingestehen, wenn er (C. 21, 7) die Jünger nach der Zeit und dem Zeichen der Katastrophe fragen läßt — er räumt es

somit ein, daß die große Rede, die sein Jesus längst vorher über seine Wiederkunft gehalten hat (C. 17, 20—37), eine unpassende Anticipation war.

Diesen Widerspruch, der dadurch entstanden ist, daß die beiden Compilatoren außer dem Urbericht auch spätere Variationen desselben in ihr Sammelwerk aufgenommen haben, hat Matthäus nur noch greller gemacht, wenn er den Herrn am Schluß seiner Rede gegen die Heuchler (C. 23, 34—39) von der Zerstörung Jerusalems und von seiner Wiederkunft als von zwei in Zusammenhang stehenden Dingen sprechen läßt und den Augenblick darauf (C. 24, 1—3) den Urbericht sammt dessen Voraussetzung aufnimmt, wonach die Eröffnung Jesu über die Zerstörung des Tempels den Jüngern eine neue und unerwartete ist und erst die Frage der Letzteren nach der Zeit und dem Zeichen dieses Ereignisses den Herrn dazu veranlaßt, den Zusammenhang der Katastrophe mit seiner Wiederkunft auseinanderzusetzen.

Indem wir uns mit diesem Hauptzeugniß der Spätern für die Ursprünglichkeit der Darstellung, die uns Marcus erhalten hat, begnügen, gehen wir sogleich dazu über, an der Urform der Rede selbst die spätern Erweiterungen und Veränderungen zu messen.

Marcus allein gibt uns diese Urform.

„Sehet euch vor, laßt euch weder durch falsche Messiasse täuschen, noch durch Kriegsgeschrei schrecken, denn dieser Aufstand von Volk gegen Volk ist nothwendig — aber das ist noch nicht das Ende, sondern nur der Anfang der Wehen" (C. 13, 5—8).

„Sehet euch nur selber vor. Es wird auch an euch gehen, man wird euch den Synedrien überantworten — ihr werdet als Zeugen des Evangeliums vor Fürsten und Königen stehen — sorgt nicht dafür, es wird euch vielmehr gegeben werden, was ihr zu sagen habt — allgemeiner Verrath und Krieg der Verwandten gegen einander — wer ausharrt bis ans Ende, wird selig" (V. 9—13).

„Wenn ihr aber den Gräuel der Verwüstung stehen sehet, wo er nicht stehen soll, dann ist es Zeit zu fliehen, denn es wird eine Noth seyn, wie sie nie gewesen ist und nicht wieder seyn wird — doch hat Gott um der Erwählten willen diese Tage der Noth verkürzt" (V. 14—20).

„Wenn die Noth nämlich ihren Gipfelpunkt erreicht hat, erscheinen die himmlischen Zeichen, die der Ankunft des Menschensohnes unmittelbar vorangehen, — er selber kommt und versammelt durch seine Engel seine Auserwählten" (V. 24—27).

Das ist wirkliche Gliederung, angemessener Fortschritt, lebendiger Zusammenhang — vor Allem richtige Proportion der Glieder zu einander!

Lukas dagegen hat die Abrundung des ersten Gliedes und seinen Zusammenhang mit dem folgenden zerstört, indem er die Bemerkung unterdrückt, daß der allgemeine Völkeraufstand der Anfang der Wehen ist — den Spruch vom Kriegsgeschrei trennt er durch den neuen, schwerfälligen Ansatz: „damals sprach er zu ihnen" (C. 21, 9. 10) von seiner Erklärung und Deutung, daß nämlich ein Volk gegen das andere aufstehen werde — er wirft somit diese Erklärung zum zweiten Gliede und schwellt dasselbe noch mehr an, indem er jetzt schon (V. 11) der himmlischen Zeichen gedenkt, die erst im vierten Glied an ihrer Stelle sind und die er auch später wieder (V. 25) als Vorboten der Ankunft des Menschensohnes eintreten läßt. Diese un-

gehörige Erwähnung der Zeichen straft sich damit, daß er sogleich darauf, indem er das Schicksal der Glaubensboten im Verlauf jenes Völkeraufstandes schildern will, mit der Formel: „vor dem Allen aber" (V. 12) über den Eintritt der Zeichen hinweg auf diesen Aufstand zurückweisen muß — nachdem er bereits (V. 12) bemerkt hat, daß die Glaubensboten überantwortet werden, zerstört er endlich durch die Einfügung derselben Phrase den Spruch (V. 16) vom allgemeinen Aufstand der Verwandten gegen einander — zerstört er sogar die Grundvoraussetzung des Ganzen, wonach die Glaubensboten die Krisis überdauern werden, durch die ungehörige Bemerkung, daß einige von ihnen in diesem Aufstand der Verwandten das Leben verlieren werden. (Die Nachbemerkung (V. 18), daß ihnen Allen kein Haar vom Haupte umkommen solle, rührt nach dem Zeugniß des Epiphanius nicht von Urlukas her, sondern vom spätern Ueberarbeiter.)

Das dritte Glied beginnt (V. 20) mit der Bemerkung: „wenn ihr aber Jerusalem belagert sehet, dann wisset, daß ihre Verwüstung gekommen ist" — d. h. mit einer Bemerkung, die an sich höchst unnütz ist und durch ihre ängstliche Haltung sich selber das Urtheil spricht — „dann wisset" — als ob das ein so schwer zu vollziehender Schluß wäre, daß er den Jüngern ausdrücklich vorher eingeprägt werden müßte! Ist die Krisis so deutlich und bestimmt beschrieben, so wäre ferner die folgende Ermahnung zur Flucht (V. 21. 22) noch sinnloser als die Einprägung jenes Schlusses — doch kommt in diesem Punkte wenigstens die Notiz des Epiphanius der Ehre des Urlukas zur Hilfe — der spätere Ueberarbeiter seiner Schrift hat diese unpassende Ermahnung erst eingefügt.

Die Erwähnung vom Geschick Jerusalems erschwerte endlich den Uebergang zum vierten Gliede — (denn die Noth, die

bis zum Eintritt der himmlischen Zeichen dauert, soll ursprünglich eine allgemeine seyn) — Urlukas hat sich aber diesen Uebergang geradezu unmöglich gemacht und hat selbst jeden Gedanken an eine Verbindung aufgegeben, indem er das dritte Glied des Urberichts mit der Bemerkung schließt, daß Jerusalem von den Völkern zertreten wird, bis auch deren Zeit erfüllt ist, und dann das vierte Glied, welches mit dem Eintritt der Zeichen beginnt, regungslos nachschleppen läßt (V. 24. 25). Die kraftvolle Sehne, welche im Urbericht beide Glieder verbindet, hat er nicht einmal durch ein Nothband ersetzt: — an die Stelle der ursprünglichen Bemerkung, daß die Tage der Noth der Auserwählten wegen verkürzt werden würden, ist eine wüste Unbestimmtheit und Leere getreten.

Was Matthäus betrifft, so hat derselbe das zweite Glied, welches die Stellung der Glaubensboten schildert, getödtet — ja, er hat die ganze Rede umgebracht, wenigstens überflüssig gemacht, indem er seinen Herrn (C. 24, 9) zu den Jüngern sagen läßt, man werde sie überantworten und tödten. Er hat das ganze Glied überhaupt verrenkt und verkürzt, weil er sich erinnerte, daß er schon oben, in der Instruction der Apostel (C. 10, 17—22) den Spruch von der Verantwortung der Apostel vor der Obrigkeit und vom Krieg der Verwandten unter einander angebracht hatte. Um die Lücke einigermaaßen auszufüllen, hat er unter Anderm die Warnung vor den falschen Propheten, die nur im ersten Glied an ihrer Stelle ist (V. 11), eingeschoben.

Falsch ist sein Uebergang zum dritten Glied: „wenn ihr also (V. 15) den Gräuel der Verwüstung stehen sehet" — als ob bereits von ihm die Rede gewesen wäre! — der Zusatz: „von dem gesprochen ist vom Propheten Daniel", so wie die Mahnung: „wer es liest, merke wohl auf!" (V. 15) gehörten

dem Urbericht nicht an, da der Schöpfer desselben die alttestamentlichen Anschauungen niemals noch citirt, nachdem er sie frei verarbeitet und mit dem Körper seines Werks in Fluß versetzt hat. (Dieselben Formeln, die wir im jetzigen Marcusevangelium lesen (C. 13, 14) verdanken daher ihre jetzige Stelle nur dem Compilator desselben, d. h. dem Manne, der aus dem Urevangelium die jetzige Schrift des Marcus gemacht hat.) Matthäus endlich hat es nicht unterlassen können, die Beziehung auf den Tempel und auf die Weissagung des Daniel stärker hervorzuheben, indem er schreibt, wenn ihr „stehen sehet am heiligen Ort", während der Schöpfer des Urberichts mit wohlbedachter Behutsamkeit schrieb: „stehen, wo er nicht darf."

Wenn im dritten Glied von der dringenden Eile der Flucht die Rede ist und es heißt: „bittet, daß eure Flucht nicht während des Winters geschehe" (V. 20), hat nur Matthäus den Zusatz: „noch auch am Sabbath" — er bedachte nicht, daß zu der längeren Zeitdauer des Winters der Sabbath weder eine Parallele noch einen neuen Fall bilden kann.

Ungehörig ist es auch, wenn Matthäus in demselben dritten Gliede das Auftreten von falschen Propheten und Messiassen wiederum als einen neuen Incidenzpunkt einführt (V. 23—26) — (er kam zu diesem Versehen, indem er die Variation auf diese Rede, die Lukas in seinem Reisebericht anbrachte (C. 17, 21—23), in das Original selber einschob) — der Schöpfer des Urberichts wußte es noch, daß er die Warnung vor falschen Messiassen nur Einmal anbringen durfte — der enge Zusammenhang der Mahnung: „laßt euch durch das Eine nicht täuschen, durch das Andere nicht schrecken", weist dieser Warnung ein für allemal das erste Glied als ihre wahre Heimath an — d. h. wenn wir sie auch im jetzigen Marcusevangelium im dritten Gliede vorfinden, wo sie den Uebergang zum vierten viel zu lange

aufhält und namentlich die Anknüpfung desselben an die vorhergehende Bemerkung über die Abkürzung der Nothzeit unterbricht (Marc. 13, 21—23), so ist es wiederum gewiß, daß sie nur vom Ueberarbeiter des Urevangeliums hieher gebracht ist.

Als Matthäus schrieb, waren endlich die himmlischen Zeichen, die im vierten Glied des Originals den nahenden Menschensohn verkünden, für den dogmatischen Sprachgebrauch „das Zeichen des Menschensohns" geworden — diese Formel war ihm so geläufig, daß er sie nun auch dem Herrn in den Mund legt*) und zwar so unglücklich, daß er ihn das Erscheinen seines Zeichens als einen neuen Incidenzpunkt bezeichnen läßt, nachdem er auf Geheiß des Urberichts den Augenblick vorher (C. 24, 29) bereits die himmlischen Zeichen beschrieben hatte, die — im Urbericht die Zeichen des nahenden Menschensohns und allein diese Zeichen sind.

Bei dieser mechanischen Entstehung des Widerspruchs würde Matthäus den Neugierigen, die ihn fragen wollten, worin denn jenes neue Zeichen bestehe und wie es sich zu den vorhergehenden himmlischen Zeichen verhalte, freilich sehr wenig zu antworten wissen.

Wir haben nur die bedeutendsten Abweichungen der Spätern angeführt, aber genug, um an ihnen ein vollgültiges Zeugniß für die Urgestalt der Rede zu besitzen.

---

*) wie er die Jünger im Eingange ihren Herrn (C. 24, 3) nach dem Zeichen seiner „Parusie" und „der Vollendung des Weltalters" fragen läßt.

Nun noch Eine Frage!

Die Interessirtheit, mit der Urlukas die Zerstörung Jerusalems zur Sprache bringt, diese Interessirtheit zumal in Verbindung mit der Resignation und Ruhe, mit der er auf die Zeit zwischen Jerusalems Verödung und der Erfüllung der Zeit der Völker hinblickt, beweist, daß er den vollendeten Sieg der Römer über das jüdische Volkswesen bereits kennt.

Kannte ihn aber der Verfasser des Urberichts?

Doch es ist keine Frage! Nur deshalb wird in seiner Rede des Tempels, der heiligen Stadt, des jüdischen Volkswesens nicht gedacht, weil Alles das längst sein Ende erreicht hatte.

Nur deshalb erwähnt er in der Rede selbst Jerusalems nicht namentlich, weil er künstlerisch zu gestalten wußte. Im Eingange hat er bereits über Jerusalem und den Tempel entschieden, wenn sein Herr dem Jünger, der auf den mächtigen Bau des Tempels hinwies, erwiderte: kein Stein wird auf dem andern bleiben!

Nur deshalb hat der Schöpfer des Urberichts vor der Rede selbst das Interesse an Jerusalem und dem Tempel erschöpft und befriedigt, weil er es noch fühlte und wußte, daß die Krisis, die nachher geschildert wird, so sehr der Untergang des Heiligthums ihr Eintreten und ihre Vollendung verbürgte, doch viel zu umfassender und allgemeiner Natur sey, als daß sie mit dem Sturz des Tempels zusammenfallen konnte.

Aber er spricht doch in der Rede selbst vom Gräuel der Verwüstung, der nicht steht, wo er stehen darf, als von einem Theil der schrecklichen Erscheinungen, die die letzte Krisis bilden?

Ja wohl, aber sehr behutsam — er meidet den Namen der Stadt, deren Heiligthum von der geweissagten Verwüstung getroffen wird, damit der interessirte Gedanke an den bestimmten Augenblick des Ereignisses, d. h. die Voreiligkeit der-

jenigen, die nun chronologisch weiter rechnen möchten, die ideale Ausbreitung seines Gemäldes nicht unterbreche.

Aber nach seiner eignen Voraussetzung sollen doch die Jünger, zu denen Jesus spricht, die ganze Krisis erleben und durchmachen?

Am Schluß der Rede hebt er vielmehr wohlweislich diese Voraussetzung selber auf und läßt er es seinen Herrn ausdrücklich (C. 13, 37) bemerken, daß, was er den Jüngern so eben gesagt hat, Allen, d. h. allen Gläubigen gilt.

Die Idealität seines Werks hat er dadurch vollständig gewahrt und sicher gestellt und wenn es noch Einer Wendung bedurfte, um alle gefährlichen Fragen nach dem Verlauf der Krisis, nach dem Zusammenhang ihrer einzelnen Acte, so wie nach ihrer Dauer zurückzuweisen, so gibt er sie im Schluß, indem er auf die göttliche Zeitrechnung verweist.

Im Schlusse selbst läßt er seinen Herrn aber dennoch zu den Jüngern sagen, daß dieß Geschlecht nicht vergehen solle, bis daß Alles geschehe? (C. 13, 30.)

Allerdings! — aber nur deshalb, weil das Dogma von der Parusie, welches er in dieser Rede historisch verarbeitete, das Dogma einer bestimmten Periode ist, welches sich auch über diese bestimmte Periode hinaus erhielt und trotz der Widerlegungen, welche es bisher erfahren hatte, sich auch mit allen Wendungen erhielt, die seiner Entstehungszeit angehörten und entsprachen.

Ueber den Schluß, der die Mahnung zur Wachsamkeit enthält, brauchen wir nur noch kurz zu referiren.

Marcus hat ihn uns wiederum allein in seiner richtigen innern Proportion und in seinem richtigen Verhältniß zum Kör-

per der vorhergehenden Rede mitgetheilt (C. 13, 28—37) — nur in Einem Punkte hat er sich versehen und die innere Symmetrie des Berichts gestört — als er nämlich zum Spruch (V. 32): „von jenem Tage aber und der Stunde weiß Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, als nur der Vater", nach den Engeln noch den Zusatz hinzufügte: „auch nicht der Sohn." Die Breite des Ausdrucks: „die Engel im Himmel" beweist, daß mit diesen Wesen die oberste Reihe der Geschöpfe aufgestellt werden soll, deren Unwissenheit über die Stunde der letzten Krisis es von selbst verständlich macht, daß der Mensch, der mit dem Himmel nicht in diesem ununterbrochenen Zusammenhange steht, noch weniger über die letzte Zeit Etwas wissen kann. Höher hinauf konnte und wollte der Schöpfer des Urberichts nicht steigen — die Kategorie des Sohnes Gottes kennt er nicht einmal in dieser Rede, er spricht nur von des Menschen Sohn, der mit vieler Macht und Herrlichkeit in Wolken daher kommen wird, und hätte er sich denselben im Gegensatz zu den Menschen und Engeln zum Vater in Verhältniß denken wollen, so hätte er sich ihn nur als den Vertrauten desselben denken können.

Lukas hat die erste Hälfte des Schlusses wenigstens ihrem Gliederbau nach unversehrt erhalten (C. 21, 29—33), die Bewegung der zweiten Hälfte (V. 34—36) ist träge und schwerfällig gemacht, indem er die lebhaft anregende Parabel vom Hausherrn, dessen Rückkunft seine Diener jeden Augenblick erwarten müssen, die Schlußbemerkung, daß was die Jünger so eben gehört haben, Allen gelte, endlich den Spruch, der beide Hälften eng zusammenschließt, — (daß kein geschaffenes Wesen die Stunde wisse) — ausließ und außerdem noch der Ermahnung die peinliche und unmotivirte Wendung gab, die Jünger sollten (V. 34) ihre Herzen sich nicht mit Fressen und Saufen und mit Sorgen der Nahrung beschweren lassen.

Er erinnerte sich nämlich, daß er in den Variationen, die er vorher seiner Compilation eingefügt, das Thema dieses Schlusses schon mehr als erschöpft hatte, und verkürzte nun denselben mehr als es Recht war — nein! er zerstörte ihn, indem er aus einer dieser Variationen (C. 17, 27) das Stichwort des Essens und Trinkens entlehnte und ihm aufdrang. Er beachtete es nicht, daß der Herr in dieser Rede durchweg zu den Gläubigen spricht, die zwar zu ununterbrochener Wachsamkeit ermahnt, aber nicht vor weltlicher Schwelgerei gewarnt werden können. Nur Eine Gefahr konnte es für sie geben, daß sie für einen Augenblick vom Schlaf übermannt würden — der Gedanke hingegen, daß sie sich in wüste Schwelgerei verlieren könnten, war unmöglich und durch die Grundvoraussetzung von vornherein ausgeschlossen.

In der Variation, deren Stichwort Lukas so unglücklich ins Original einschob, ist es dagegen Etwas Anderes — da wird ausdrücklich der Gegensatz der Welt behandelt — da wird ausführlich geschildert, daß es am Tage, wenn des Menschensohn kommt, eben so seyn wird, wie in den Tagen Noah's und Lot's (Luk. 17, 26—30), wo die Menschen auch aßen und tranken, als das Gericht kam, — da wird die Rücksicht auf den Gegensatz auch in der Richtung verarbeitet, daß im Augenblick der Krisis von Zweien, die sonst in demselben weltlichen Verhältniß stehen, der Eine angenommen, der Andere aufgegeben werden wird (Luk. 17, 34—36) — das ist etwas Anderes, aber der Rede in ihrer ursprünglichen Anlage fremd.

Matthäus hat sich daher wieder versehen, als er alle diese Variationen in das Original aufnahm und den Schluß dadurch übermäßig verlängerte (C. 24, 32 — 25, 46). Nach dem Spruch von der Stunde, die Niemand weiß, schiebt er die Vergleichung der „Parusie" mit dem Eintreten der Sündfluth und

jenen Gegensatz der Annahme und Preisgebung der sonst auf das engste Verbundenen ein und reißt dadurch den Spruch von der Stunde und die Ermahnung zur Wachsamkeit, die auch in seiner Compilation noch durch das Stichwort der Stunde ihren Zusammenhang verrathen, weit auseinander (C. 24, 36—42).

In demselben Augenblicke, in dem er jene Ermahnung mit den Stichworten der Parabel des Urberichts von den Knechten, die ihren Herrn erwarten, nämlich mit der Wendung begründet, daß die Jünger nicht wissen, zu welcher Stunde ihr Herr kommt, gibt er als erklärendes Motiv (C. 24, 42—44) die Parabel vom Hausherrn, der wohl gewacht haben würde, wenn er gewußt hätte, wann der Dieb kommt. Darauf erst kommt die Parabel vom treuen Knecht, der für das Wohlverhalten während der Abwesenheit seines Herrn belohnt wird — von jenem Knechte, der zugleich als schlechter und böswilliger Diener von seinem Herrn überrascht und gezüchtigt wird. Ein wunderbarer Knecht! Er ist (V. 45) diensttreu und verständig und zugleich der verworfene! Der böswillige (V. 48) ist zugleich „jener", der so eben für seine Treue belohnt wird!

Matthäus hat ihn in seiner Unachtsamkeit geschaffen, als er die Variation, die Lukas uns rein erhalten hat und die auch die Parabel vom Hausherrn und der Diebsstunde enthielt, abschrieb. Er sah nämlich nicht, daß der Knecht (Luk. 12, 45) je nach seinem Verhalten während der Abwesenheit seines Herrn belohnt oder bestraft wird, und ließ sich durch die Einheit der vorausgesetzten Person dazu verleiten, ihr zu gleicher Zeit Diensttreue und Ungehorsam zuzuschreiben. Er hat in seiner Unachtsamkeit die entgegengesetzte Voraussetzung des Benehmens in die Voraussetzung der Einheit der Person hineingewirrt.

Er läßt nun die Parabel von den thörichten und klugen Jungfrauen folgen (C. 25, 1—13) — ein unklares Bild, da es sich nicht entscheiden läßt, ob dieselben die Brautjungfern oder die Bräute selbst sind.

Für Brautjungfern paßt der Zug nicht, daß sie den Bräutigam einholen, der vielmehr mit seinen Freunden die Braut einholte — für Brautjungfern kann das Klug- oder Thöricht-seyn nicht so außerordentlich große Wichtigkeit haben, als die Parabel voraussetzt — für sie ist es nicht von entscheidender Wichtigkeit, den Bräutigam zur rechten Zeit zu empfangen — für sie kann der Ruf: der Bräutigam kommt, nicht so allarmirend seyn, wie in der Parabel angenommen wird — sie haben weder Anlaß noch Recht dazu, so dringend, wie es die Fünfe der Parabel thun, den Einlaß zum Bräutigam zu fordern, und die Worte des Letzteren: „ich kenne euch nicht!" wenn sie zu Brautjungfern gesprochen seyn sollen, haben keinen Sinn.

Es ist klar, — das Verhältniß des Bräutigams zur Braut liegt der Collision der Parabel zu Grunde — aber die Gestalt, in der uns Matthäus die Parabel bietet, widerstreitet ihrer Voraussetzung. Abgesehen von der Zehnzahl der Bräute, — auch davon abgesehen, daß es unbegreiflich ist, wie der Bräutigam erst in der Nacht zur Braut kommen kann, um die Hochzeit zu feiern, benehmen sich die vermeintlichen Bräute wie Mägde und Dienerinnen und werden sie von ihrem Herrn auch als solche behandelt, wenn er von ihnen verlangt, daß sie ihn bei seiner nächtlichen Ankunft mit brennenden Lampen empfangen sollen.

Da sie aber gleichwohl mit Ansprüchen von Bräuten auftreten und nicht Brautjungfern seyn können — was sind sie dann?

In jedem Falle eine Mißgestalt, deren Elemente eine der Quellen des Urlukas enthielt. Die Variation auf die Ermahnung zur Wachsamkeit, die ihr Lukas entnahm, begann nämlich (Luk. 12, 35—38) mit der Ermahnung an die Jünger, sie sollten (als wahre Knechte) ihre Lenden umgürtet und ihre Leuchten brennend erhalten und jenen Knechten gleichen, die ihren Herrn von der Hochzeit zurück erwarten und zu jeder Nachtzeit sich wach erhalten, um ihm, wenn er kommt und anklopft, aufzuthun. Alle Stichworte des Matthäus finden wir somit hier wieder — brennende Leuchten, Hochzeit, Ankunft des Herrn in später Nacht und Belohnung der Diener, die ihn, wie es recht war, empfangen — nur hier ferner ist die unterwürfige Haltung derjenigen, die den Herrn erwarten, natürlich und richtig motivirt, während sie in der Parabel des Matthäus mit der Grundvoraussetzung in Widerspruch steht — die einzig mögliche Erklärung kann daher nur in der Annahme liegen, daß aus den Stichworten und Elementen jener Parabel, die uns Lukas erhalten hat, das Gleichniß von den Jungfrauen entstanden ist, deren bräutliche Ansprüche dem Dienstverhältniß der Knechte, denen sie nachgebildet sind, nun allerdings widerstreiten müssen.

Ob Matthäus die Parabel vollständig, wie er sie mittheilt, vorgefunden, ob er selbst noch Einiges geändert und verschoben hat, können wir natürlich nicht entscheiden, da uns dazu in diesem Falle jede Handhabe fehlt.

Die folgende Parabel von den Talenten, deren Pointe allein die Gesetzmäßigkeit bildet, mit der der geistige Gnadenbesitz und die Benutzung desselben die Mehrung des Besitzes, der Mangel und die Lässigkeit die völlige Beraubung herbeiführt, glaubte Matthäus nur deshalb hier anbringen zu müssen (C. 25,

14—30), weil in ihr von der Rückkehr eines Herrn und von der Verhandlung mit seinen Knechten die Rede ist *).

Wenn endlich Matthäus das Ganze mit einer Schilderung der Wiederkunft des Menschensohnes und seines Gerichts schließt (C. 25, 31—46), so hatte er es, als er dieß Gemälde einer seiner Quellen entlehnte, längst vergessen, daß er diese Wiederkunft und das Loos der Auserwählten auf das Geheiß des Urberichts schon oben (C. 24, 30. 31) ausführlich geschildert hatte, und würde es ihm wiederum unmöglich gewesen seyn, die Neugierde derjenigen, die ihn fragen wollten, ob die Wiederkunft, von der er jetzt spricht, eine zweite sey und in welchem Verhältniß sie zu der früher geschilderten steht, zu befriedigen.

---

*) Lukas, der sie mit demselben Recht und Unrecht auf die Geschichte vom Zacchäus folgen läßt, hat die Pointe, die mit der Bestrafung des Lässigen schließt, mit jenem Kriegszug gegen Empörer übergipfelt (Luk. 19, 14. 27), den Matthäus gleich ungehörig in die Parabel von der Hochzeit gebracht hat — er erweckt somit gegen die Treue seiner Copie gegründeten Verdacht — einen Verdacht, den die Vergleichung beider Darstellungen zur Entscheidung für die des Matthäus steigert. Der Umstand in der letzteren besonders, daß die Begabung von vornherein eine verschiedene ist und die Knechte je nach dem Maaß ihrer Begabung schaffen und erwerben, steht mit der Pointe offenbar in einem engen Zusammenhang, macht das Ganze sinniger und schließt es auf wohlthuende Weise zusammen, während die Voraussetzung des Lukas, daß alle Knechte gleich begabt sind und nur mit verschiedenem Gewinn arbeiten, der Pointe bei weitem nicht diese wohlverdiente Herrschaft über das Ganze gibt.

Sechstes Buch.

Leiden, Tod und Auferstehung Jesu.

1.

Die Auferweckung des Lazarus.

Noch Einmal macht der Vierte eine verzweifelte Anstrengung, um die Ueberlegenheit seiner Darstellung über den synoptischen Geschichtskreis zu beweisen — das schien ihm viel zu einfach und gewöhnlich, wie hier, nachdem Jesus den jüdischen Herrschern den Bruch erklärt hatte, die Katastrophe eintritt, die Hohenpriester und Schriftgelehrten nämlich zwei Tage vor dem Pascha zusammentreten, um zu berathen, wie sie ihn in einen Proceß auf Leben und Tod verwickeln könnten, den Plan aber bis nach dem Feste aufschieben, weil sie fürchten, das Volk möchte in Unruhe gerathen, wenn der Eclat während des Festes ausbräche, und erst als Judas ihnen versprach, Jesum heimlich zu überliefern, sich an die Ausführung begeben *) — bei mir dagegen, triumphirt der Vierte, in meiner Darstellung nur wird der Aus-

*) Marc. 14, 1—11. Im Ganzen ist Matthäus dem Urbericht treu geblieben, nur Lukas konnte die Wichtigkeit des Incidenzpunktes, der mit dem Verrath des Judas eintritt und den Plan der Priester verändert, nicht hervortreten lassen, da er die Salbung in Bethanien, die vor dem Eintreten jenes Incidenzpunktes geschah, ausläßt, somit Beides, die Berathung der Priester und das Anerbieten des Judas unmittelbar zusammenrückt (Luk. 22, 1—6).

bruch der Katastrophe erklärlich, denn ich zeige, wie das Wunder der Auferweckung des Lazarus das ganze Volk in dem Maaße aufregt, daß der hohe Rath die äußerste Gefahr zu befürchten hat und sich gezwungen sieht, „diesem Menschen, der so viele Wunder thut" (C. 11, 47), an das Leben zu gehen.

Wirklich aber zu kämpfen ist der Vierte doch nicht im Stande — er kann also auch nicht triumphiren und während er mit der ängstlichen und unbeholfenen Mühseligkeit, die wir bereits oben geschildert haben, sein Lazarus-Wunder dazu benutzt, um den Einzug Jesu in Jerusalem in eine Einholung zu verwandeln, — während er, mit seiner neuen Entdeckung beschäftigt, es vollständig übersieht, daß Judas daran schuld war, daß der Plan der Priesterschaft früher als die Verschworenen gehofft hatten, zur Ausführung kommen konnte — während er aus dem reichen Schatz seines Pragmatismus als Motiv für die Verschwörung der Priester ihre Befürchtung hervorholt (C. 11, 48), die Römer würden ihnen Land und Leute nehmen, wenn sie Jesum in seinem Laufe fortwirken und am Ende das ganze Volk gewinnen ließen — während er unsere Geschichtskenntniß durch die interessante Notiz bereichert (C. 11, 49—52), daß Kaiphas als der Hohepriester dieses Jahres, (als ob die hohepriesterliche Würde jährlich wechselte und ihrem jedesmaligen Träger die Gabe der Weissagung übertrug), vom prophetischen Geiste besessen war und kraft desselben den Opfertod Jesu weissagte, indem er der Furcht und Rathlosigkeit seines Collegium mit der Bemerkung — mit der zufällig einen tiefern Zusammenhang treffenden Bemerkung, es sey besser, daß Ein Mensch für das Volk (!) sterbe, als daß das ganze Volk sterbe, ein Ende machte — während er sich in dieser geistlosen Weise im Gewirre seiner neuen Entdeckungen verliert, muß er, um seine Beschämung zu vollenden, doch selbst wieder auf das unzweideu-

tigste seine Abhängigkeit von der Anschauung und sogar von den Stichworten des synoptischen Geschichtskreises eingestehen! Während nach seiner Voraussetzung der Haß des Gegensatzes von vornherein entschieden ist und schon mehrere Mordanschläge gegen den Herrn gerichtet waren, berichtet er uns auf einmal (C. 11, 53), daß sich „von jener Stunde an (als Kaiphas mit seinem Rath durchgedrungen war), die Priester verschworen, Jesum zu tödten." Er merkte es also nicht, daß dieses verlorene Stichwort der synoptischen Darstellung sein ganzes bisheriges Werk als ein verfehltes bloßstellt.

Und seine Lazarus-Geschichte — woher ist sie ihm zugekommen? Aus demselben synoptischen Geschichtskreise, den er widerlegen will, und aus seiner Kunst der religiösen Ironie.

Warum muß Jesus, als ihm die Schwestern des Lazarus die Erkrankung ihres Bruders melden lassen, die Antwort geben (C. 11, 4), „diese Krankheit ist nicht zum Tode"?

Soll die Besorgniß der Schwestern eine grundlose seyn? Nein! den Zustand des Kranken sollen sie vielmehr mit Recht als einen verzweifelten betrachten.

Oder hätte eine genauere Befragung der Boten dem Herrn Aufschlüsse geben können, die den Schwestern unzugänglich waren? Unmöglich! Die Boten sind nur das Organ, durch welches diejenigen sprechen, die den Zustand des Kranken wirklich und vollständig kennen — sie sind nur das Sprachrohr der Schwestern und außerdem Nichts!

Jesus kennt vielmehr das Ende der Krankheit — unmittelbar nach jenen Worten sagt er es selbst, sie würde „zur Verherrlichung Gottes dienen, damit durch sie der Sohn Gottes

verherrlicht werde" — nachdem sie nämlich irdisch in den Tod verlaufen, wird sie für den Sohn Gottes zur unwiderleglichen Offenbarung seiner Herrlichkeit der Anlaß werden.

Warum spricht er es also nicht offen aus, daß die Krankheit trotz ihres tödtlichen Verlaufs nicht im Tode endigen werde?

Will er die Schwestern schonen? Sie trösten? Wiederum unmöglich! Wie er das Ende der Krankheit von vornherein kennt, so weiß er es auch, wann er sich zur Besiegung des Todes und zur Offenbarung seiner Herrlichkeit auf den Weg machen müsse. Er weiß es, daß in dem Augenblick, wo die Boten bei ihm anlangen, Lazarus bereits dem Tode verfallen — er weiß es, daß er unmittelbar nach der Abreise der Boten gestorben ist — Einen Tag brauchten die Boten, um den Weg von Bethanien nach Peräa, wo er sich in diesem Augenblick befindet, zurückzulegen, — zwei Tage bleibt er noch an seinem jetzigen Aufenthaltsorte — erst am dritten Tage macht er sich nach Bethanien auf — er wußte es also, wann er abreisen müsse, wenn er seine Herrlichkeit wirklich glänzend offenbaren und einen Mann auferwecken wollte, der schon vier Tage in der Gruft liegt und bereits eine Beute der Fäulniß geworden ist — und er soll mit jener Antwort die Tröstung der Schwestern beabsichtigen? Unmöglich! War Lazarus schon todt, als die Boten zurückkamen, konnte somit von Krankheit nicht mehr die Rede seyn, so war die Antwort des Meisters für sie unnütz. Ein Wort über den Tod hätte ihnen vielleicht Linderung ihres Schmerzes bringen können, aber nicht ein Wort über den geringeren Kummer, der sie nicht mehr beschäftigte.

Oder wollte sie Jesus üben? Mit seinem dunklen Wort in einen heilsamen innern Kampf versetzen? Sehen, ob sie das Richtige treffen würden?

Es war vielmehr nicht einmal die Möglichkeit eines Kampfs vorhanden, wenn er von Krankheit sprach — die Sache war entschieden — der Tod desjenigen, den der Meister noch als einen *Kranken* betrachtete, hatte die Frage erledigt — ein Räthsel lag nicht mehr vor.

Warum spricht also Jesus von Krankheit, während er doch weiß, daß Lazarus in diesem Augenblick bereits dem Tod verfallen ist?

Weil der Tod *für ihn* nicht Tod — weil seine himmlische Sprache dem Tode nicht zugestehen kann, daß er Tod ist.

Warum folgt er aber diesem Sprachgebrauch, der ihm nur eigen und verständlich war, in einer Botschaft, die den Schwestern des Lazarus bestimmt war, die seine Jünger hörten und die von diesen nur nach dem *menschlichen* Sprachgebrauch aufgefaßt und gedeutet werden konnte?

Um der Ironie willen, mit der das göttliche Wissen das menschliche betrachtet, mit der die göttliche Sprache die menschliche verspottet, um die Sicherheit des Göttlichen der Bekümmerniß und Schwäche des Menschen entgegenzusetzen, um das Göttliche in seiner Erhabenheit über menschliche Sorge und Empfindung darzustellen — um dieser göttlichen Ironie ihren Ausdruck zu geben, hat der Vierte dieses Wort seines Herrn gebildet.

Und benutzt hat er bei dieser großartigen Schöpfung das Wort, welches der Jesus des Urevangeliums von der Tochter des Jairus sagt: „das Kind ist nicht gestorben, sondern es *schläft*" — d. h. ein Wort, welches dazu bestimmt war, die *fremde* Neugierde von einem Wunder, welches er so eben verrichten wollte, fern zu halten, und welches mit allen Anstalten, die er vor der Verrichtung des Wunders trifft, in Einklang steht.

Einklang in seine Darstellung zu bringen, ist aber dem Vierten nicht möglich. Er will den Leser jetzt in die Situation

einführen und fährt (V. 5) mit der Partikel des Gegensatzes fort: „es liebte aber der Herr die Martha und ihre Schwester und den Lazarus", die Liebe des Herrn zu jenem Hause soll im Grunde das folgende Wunder erklären und mit jener Partikel kommt es am Ende darauf hinaus, daß Jesus trotz jener Liebe noch zwei Tage in Peräa blieb und die Schwestern des Todten ihrem Schmerze überließ.

Mühsam und unbeholfen arbeitet sich der Vierte immer in die Situationen hinein — daß Jesus noch zwei Tage in Peräa blieb, bezeichnet er (V. 6) *) als die Folge seiner Liebe zum Haus des Lazarus — in der Verwirrung seiner Anschauung schwebt ihm nämlich Alles Folgende bis zum Schluß als Folge jener Liebe vor und durch die unglückliche Stellung der Folgerungspartikel kommt es am Ende wieder auf die ironische Wendung hinaus, daß Jesus, wie es sich von selbst verstand, in Peräa blieb, die Schwestern ihrem Kummer überließ und erst aufbrach, als es Zeit zu seiner Verherrlichung war.

Diese beiden ironischen Wendungen hat zwar der Vierte, ohne daß er klar darum wußte, ausgeführt — aber auch nur ein Schriftsteller, dem die Erhabenheit des Göttlichen über menschliche Berechnung, Angst und Liebe immer vor Augen steht, konnte so glücklich seyn, auch in der Bewußtlosigkeit seiner Composition und in der Verworrenheit seiner Combinationen Wendungen auszuführen, die gleichfalls auf diese Erhabenheit hinweisen.

Auf einmal (V. 7) erfolgt der Aufbruch. Ohne zu bemerken, weshalb es jetzt nothwendig sey und was ihn dazu bewege, sagt Jesus zu den Jüngern: „laßt uns wieder nach Judäa aufbrechen!" Als hätte es nie einen Lazarus in der Welt

---

*) οὖν.

gegeben, finden es die Letzteren unbegreiflich, daß Jesus wieder nach Judäa ziehen wolle, da ihn ja die Juden steinigen wollten — als hätte er noch nie ein Wort von einem Lazarus gehört, rechtfertigt Jesus seinen Aufbruch nach Judäa mit einem allgemeinen Grundsatz, dessen zweite Hälfte nicht einmal ein Subject hat, für welches er bestimmend seyn könnte.

Sagt er nämlich in der ersten Hälfte des Spruchs (V. 9): „sind nicht zwölf Stunden des Tages", so ist er selbst derjenige, der dem Grundsatze folgt und zu folgen hat — die zweite Hälfte aber, die sogar nur Erläuterung und Ausführung der ersten ist: „wer am Tage wandelt, strauchelt nicht, weil er das Licht dieser Welt sieht" — wie kann sie für ihn passen und einen Grundsatz bilden, da es für ihn keine Nacht geben kann, in der er zu straucheln befürchten dürfte? — für ihn, in dessen innerm Leben es kein Schwanken zwischen Tag und Nacht gibt?

Wohl! Die zweite Hälfte muß den Jüngern gelten — aber warum sagt er es nicht? Warum hebt Jesus diese Beziehung nicht klar und deutlich hervor, was um so nöthiger gewesen wäre, da die erste Hälfte sich auf ihn bezieht und beziehen muß, nachdem sich die Jünger darüber verwundert hatten, daß er trotz der feindseligen Absichten der Juden nach Jerusalem wieder aufbrechen wolle?

Warum?

Weil der Vierte zwei eng verbundene und doch sehr bestimmt gesonderte Wendungen des synoptischen Geschichtskreises nicht besser in sein Machwerk aufzunehmen wußte. Sein Jesus, wenn er zum letztenmale nach Jerusalem geht, befindet sich nämlich auf demselben Flecke, auf welchem der Jesus des Urevangeliums steht, wenn er seinen Todesweg nach der Hauptstadt antritt — er wollte ihn daher, wenn dieser vor dem

Aufbruche aus Galiläa von der nothwendigen Erfüllung seiner Aufgabe spricht und als ihn ein Jünger von dem Gedanken an seine Pflicht abmahnen wollte, seine Nachfolger vielmehr auf ihre Pflicht verwies (Marc. 8, 31—38), von derselben Nothwendigkeit, der er selbst zu folgen hat, und von derselben Pflicht sprechen lassen, die er seinen Nachfolgern auflegte — er that es aber so ungeschickt, daß er beide Aeußerungen in Einen Spruch einzwängte, beide also auch in der Sinnlosigkeit dieses neuen Gebildes so entstellte, daß von ihnen nur noch ihr äußerlicher Anklang übrig geblieben ist.

Jetzt ist es auch klar, weshalb sein Jesus in diesem Augenblicke so spricht, als ob es nie einen Lazarus gegeben habe: — es spricht aus ihm der Jesus des synoptischen Geschichtskreises, der noch Nichts von einem Lazarus weiß.

Nachher erst (V. 11) tritt wieder der Jesus des Vierten auf, der nach Judäa geht, um den Lazarus aufzuerwecken — der wahre Jesus des Vierten, der mit der göttlichen Erhabenheit seiner Sprache immer nur Mißverständnisse bewirken kann. Sein Wort: „unser Freund Lazarus schläft, aber ich gehe ihn aufzuwecken", verstehen nämlich die Jünger wörtlich, aus dem Umstande, daß Lazarus schläft (!), schließen sie auf seine Wiedergenesung — ihr sinnvolles Mißverständniß soll nämlich dem Herrn die Gelegenheit dazu geben, sich in seiner ganzen Erhabenheit aufzurichten, es geradezu auszusprechen, daß Lazarus vielmehr todt ist, und den Jüngern seine Freude darüber zu eröffnen, daß er nicht da gewesen, weil sie nun glauben würden. Er spricht es also unverkennbar deutlich aus, daß er den Todten auferwecken werde — gleichwohl muß Thomas auch dieses Wort mißverstehen und zu seinen Mitjüngern sagen: „laßt uns, (wenn er durchaus nach Judäa will), auch gehen und mit ihm sterben" — der Vierte ist nämlich in den

hier völlig ungehörigen Gedanken an die Nähe der Katastrophe zurückgefallen — Thomas muß demnach wieder so sprechen, als hätte es nie einen Lazarus gegeben und als hätte Jesus kein Wort darüber gesagt, daß er den Tod in Bethanien besiegen werde.

Wohlan! Jesus befindet sich endlich vor Bethanien. Der Leichnam liegt schon seit vier Tagen in der Gruft. Bei den Schwestern befinden sich, als wäre heute erst das Begräbniß, viele Juden, um sie zu trösten. Martha hört, man weiß nicht, woher, daß Jesus komme. Sie geht ihm entgegen, so daß sie ihn noch vor dem Orte trifft. Maria sitzt indessen daheim.

Also wirklich? Martha ist immer noch die geschäftige? Maria die sinnende, die indessen ruhig da sitzt?

Allerdings! Nur hat der Vierte, als er das Bild des Lukasevangeliums (C. 10, 38) copirte *), nur die äußere Haltung der Personen nachgezeichnet und nicht daran gedacht, ob dieselbe noch für den neuen Zusammenhang paßt, in den er die Personen versetzt.

In ihrer Heimath ist Martha als die geschäftige auf den Beinen, aber in der Hauswirthschaft — Maria sitzt, aber zu den Füßen Jesu.

Die Martha des Vierten läuft auch, aber nicht in die Küche, sondern zum Herrn — seine Maria sitzt auch, wird aber

*) Wie schon bemerkt, können wir erst am Schluß unserer Arbeit die Frage behandeln, ob er das Lukasevangelium selbst, oder nur dessen Quellen kannte und benutzte.

durch diese Versteinerung vom Herrn, zu dessen Füßen ihr Platz ist, fern gehalten.

Es folgt nun (V. 21—27) ein Gespräch zwischen Martha und Jesus — ganz in jener tädiösen und ungelenken Weise, in der der Vierte alle seine Gespräche bildet, weil der Zweck, dem sie dienen, immer nur dieselbe abstracte Verherrlichung des Herrn ist und die Personen, die mit Jesus sprechen, des Verstandes und der Einheit ihres Bewußtseyns beraubt.

Sagt Martha im Eingang ihrer Anrede: „Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben", so ist es klar, daß sie alle Hoffnung auf Hilfe hat fahren lassen — fährt sie unmittelbar darauf fort: „aber auch jetzt weiß ich, um was du nur Gott bitten wirst, das wird er dir gewähren", so ist es unbegreiflich, wie sie auf einmal zu dieser Ueberzeugung von der Nähe der Hilfe kommt — getröstet sie sich darauf, als Jesus ihr nun wirklich versichert: „dein Bruder wird auferstehen", allein der Auferstehung am jüngsten Tage, hat sie also ihre Hoffnung, die durch die Zusicherung Jesu nur noch belebt und gestärkt werden müßte, völlig vergessen, so ist die Sinnlosigkeit, in der alle Gespräche des Vierten verlaufen und verenden, vollendet — aber er hat seinen Zweck erreicht und die Person, die das Gespräch einleitete und durch ihr unmotivirtes Gerede im Gang erhielt, endlich so tief herabgedrückt, daß ihr Unverstand zur Erhabenheit des Herrn die geeignete Folie bildet.

Dießmal hatte der Vierte noch einen besondern Zweck: — der Herr soll das Wunder am Lazarus verrichten, kein Mensch aber darf die Wiederbelebung eines Todten für möglich halten, damit der Entschluß zur That rein und allein von Jesus ausgehe und seine Erhabenheit, die er in diesem Evangelium der Vollendung eifersüchtig bewahrt, unverletzt bleibe.

Darum muß Martha, als der Herr nach ihrem resignirten

Hinblick auf die allgemeine Auferstehung sich selbst die Auferstehung und das Leben nannte und sie nach einer geschraubten und tautologischen Ausführung dieses Thema's fragte, ob sie glaube, „ja, antworten, ich glaube, daß du der Sohn Gottes bist", aber kein Wort sagen, was sich auf ihren Bruder bezieht, und vielmehr, als wäre mit jenem flüchtig hingeworfenen Glaubensbekenntniß Alles abgethan, zu ihrer Schwester laufen, um sie zu rufen — darum muß sie, indem sie ihre Schwester zum Herrn schickt, kein Wort darüber sagen, daß nun die Hilfe für ihren Bruder gekommen sey — darum muß sie noch in dem Augenblick, als der Herr Anstalt macht, den Lazarus zu erwecken, sogar als er den Stein vom Grabgewölbe hinwegzunehmen gebietet, ihm entgegentreten und zu bedenken geben, daß jetzt Alles vergeblich sey, da Lazarus bereits seit vier Tagen im Grabe liegt und schon rieche.

Aber nicht nur Martha, auch alle Andern, die noch auftreten, müssen zur Ehre des Göttlichen die Sache des Lazarus aufgegeben haben, wenn Jesus zur That übergeht. Selbst Maria muß zu diesem Zwecke ihren Charakter, ihr ganzes Wesen verläugnen und als sie beim Herrn draußen endlich ankommt und ihm zu Füßen fällt, die Worte ihrer Schwester wiederholen: „wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben" (V. 32). Der Maria müssen sogar, als sie zum Herrn ging, die Juden folgen, und nachdem die beiden Schwestern ihre Meinung ausgesprochen hatten, unter einander bemerken: konnte er nicht, da er doch die Augen des Blindgeborenen geöffnet hat, auch machen, daß dieser nicht sterbe?

Nur Einmal hatte Martha (V. 22) so gesprochen, als ob sie auch jetzt noch auf Hilfe vom Herrn hoffe, diesen Gedanken mußte sie aber auch bald genug wieder vergessen, nachdem sie dem Vierten zu Liebe nur darum es gethan hatte, damit dieser

seinen Herrn auf das Thema der Auferstehung bringen konnte.

Während nämlich der Schöpfer des Urevangeliums die Voraussetzung von der belebenden Kraft des Hauptes der Gemeinde in der Geschichte von des Jairus Tochter einfach und ohne weitere Reflexion plastisch verarbeitet hat — während derjenige, der die Antwort an die Boten des Täufers bildete, schon weiter ging und den Herrn auf die Todtenerweckungen als Beweis seiner Messianität sich berufen ließ, hat der Vierte die allgemeine Formel für jene belebende Kraft des Messias gebildet und sie ihm im Augenblick vor einer Todtenerweckung in den Mund gelegt.

Für den Vierten war es aber noch nicht genug, daß Jesus thut, was die Irdischen für unmöglich gehalten hatten: — diesem Contrast zwischen der Stumpfheit der Andern und der hohen Macht des Herrn muß er vielmehr auch seinen reflectirten Ausdruck geben.

Als daher Jesus (V. 33) die Maria und die mit ihr angekommenen Juden weinen sah, ergrimmte er im Geist und fragte er — in welchem Tone, ist demnach klar — wo habt ihr ihn begraben?

Als die Juden jene Bemerkung machten, er hätte dem Lazarus doch auch helfen können, ward er wiederum grimmig, begab er sich nach dem Grabe und gebot — über den Ton kann wiederum kein Zweifel stattfinden — nehmt den Stein hinweg!

Der Himmlische ergrimmt darüber, daß Alles ungläubig war — Niemand an die Möglichkeit der Todtenerweckung auch

nur dachte. So ziemte es sich für ihn — die Stumpfheit der Irdischen darf er nicht nur durch die That widerlegen, sondern muß er auch durch den Unwillen, den sie ihm erregt, strafen.

Und doch weint er selbst? (V. 35) Er weint, obwohl die Thränen in den Augen der Maria und der Juden in demselben Augenblick seinen Unwillen erregt hatten? Er weint, obwohl der Tod des Lazarus für ihn nicht Tod war, obwohl er schon in Peräa an die Erweckung des Freundes dachte und sie so eben ausführen will?

Unmöglich! Derjenige, der sich von Anfang an darüber gefreut hat, daß er nicht dabei war, als Lazarus noch mit dem Tode rang, der von vornherein wußte, daß die Erweckung des Todten zu seiner eignen Verherrlichung dienen sollte — der konnte nicht weinen. Die Thräne ist nur die machtlose Reaction gegen ein Ereigniß, welches nicht mehr verändert und ungeschehen gemacht werden kann.

Das Weinen Jesu widerspricht allen Voraussetzungen des Berichts — natürlich! Es ist ein Zug, den der Vierte der Erzählung, die er für seine Lazarus-Geschichte benutzt, mechanisch, ohne die Folgen dieser Uebertragung zu ahnden, entlehnt hat. Der Jesus des Lukas nämlich wird (C. 7, 13) von tiefem Mitleiden ergriffen, als er dem Trauerzuge vor dem Thore Nains begegnete und die Mutter sah, die, eine Wittwe, ihrem einzigen Sohne zur Gruft folgte — hier ist der Schmerz des Mitgefühls erklärt und an seiner Stelle, im Evangelium dagegen, in welches ihn der Vierte übertragen hat, wird er durch die vorhergehenden kalten Predigten des Dogmatikers und durch das Ergrimmen des Wunderthäters über die Trauer der Andern verboten.

Die mechanische Abhängigkeit des Vierten von seinen Ori-

ginalen verzaubert also die Personen, die er darstellt, und gibt ihnen Züge und Haltung, die ihrer beabsichtigten Metamorphose schlechthin widersprechen.

Nur durch eine gleiche Verzauberung war es auch möglich, daß Maria, die erst von Martha herbeigerufen wurde, den Herrn (V. 30) noch auf demselben Flecke, draußen vor dem Orte findet, wo ihm ihre Schwester begegnet — im Lauf seines Kommens begegnet war. Der Herr des Vierten ist in der That nur dadurch zu dieser Versteinerung gekommen, weil sein Schöpfer an einem Zuge des Berichts, den er copirte, so lange festhalten zn müssen glaubte, bis er das ganze Trauerpersonale um ihn versammelt hatte. Der Vierte hat aber unnatürlichen Zauber angewandt, während im Original, wo die Scene gleichfalls draußen vor dem Stadtthore ist, Alles natürlich verläuft. Der Jesus des Vierten muß nach dem Gespräch mit der Martha bewegungslos stehen bleiben, bis Maria und die Juden kommen, während der Jesus des Lukas, der so eben in Nain eintreten will, vor dem Stadtthore dem Trauerzuge begegnet und auch anhält, aber nur so lange anhält, als zur wunderbaren Abwicklung der Geschichte nöthig ist. Jener Punkt, auf dem der Jesus des Vierten in seiner Versteinerung stehen bleibt, war daher schon von vornherein durch die Distanz vom Stadtthore bestimmt, in der Jesus dem Leichenbegängniß vor Nain begegnet — darum muß ihn Martha, die ihm entgegengeht, als sie hört, daß er komme, immer noch draußen vor dem Orte treffen (V. 20) — darum spricht der Vierte nachher (V. 30), wenn er wieder den Ort erwähnt, wo Martha Jesum getroffen, so schwankend und haltlos, daß das Entgegengehen der Martha, diese dauernde Thätigkeit, zugleich die Begegnung, der Abschluß, das Zusammentreffen an jenem Orte ist.

Kurz, Lazarus ist eine Metamorphose des Jünglings von Nain — seine Schwestern entsprechen der Mutter desselben Jünglings — die Juden, die das Trauerhaus in Bethanien anfüllen und die beiden Schwestern trösten, als sey heute der Begräbnißtag, die nachher, in der Meinung, sie wolle sich zum Grabe begeben und ihren Bruder beweinen, der Maria zum Herrn folgen, bilden die nothwendige Decoration der Begebenheit, damit jener leidtragende Haufe zugegen ist, der vor dem Thore von Nain Zeuge des Wunders war. Wie Jesus dem Jüngling von Nain zuruft: ich sage dir, stehe auf! so sagt er zu Lazarus: komme heraus, Lazare! Wenn Jesus den Jüngling von Nain seiner Mutter gibt, so befiehlt er, daß man den Lazarus von den Leichentüchern befreie, damit er zu den Seinigen herausgehen könne. Wie endlich der Volkshaufe, der die Erweckung des Jünglings sah (Luk. 7, 16), Gott pries und in dem Herrn einen großen Propheten erkannte, so sehen sich auch die Juden, die von dem Wunder am Lazarus Zeugen waren, zum Glauben gezwungen.

Nur war es der Vierte seiner Ehre schuldig, wenn er dem synoptischen Geschichtskreis die Elemente zu seinem Werk entlehnte, einen Zug hinzuzufügen, der ihm den Ruhm der Meisterschaft, seinem Werk den Ruhm der Vollendung sicherte. Dieser vollendende Zug ist die Voraussetzung, daß Lazarus, als ihn der Herr ins Leben zurückrief, seit vier Tagen bereits ein Raub des Todes, also auch schon eine Beute der Verwesung war — derjenige, der den Jüngling von Nain wiederbelebt werden ließ, als er so eben zu Grabe getragen wurde, ist somit nun beschämt und der Urevangelist, der in seiner Bescheidenheit und Behutsamkeit sich mit der Wiederbelebung eines Todten begnügte, der den Augenblick vorher einer Krankheit erlegen war, darf es nicht einmal wagen, vor der Größe des historischen Meisters

und Vollenders sein Auge aufzuschlagen. Der Vierte hat ihn vernichtet.

Uebrigens hat der Vierte kein Recht dazu, sich darüber zu beschweren, daß wir sein Kunstwerk auflösen, indem wir es in die synoptischen Elemente zerlegen — er hat es vielmehr, wenn wir von den verrätherischen Widersprüchen seiner ganzen Darstellung absehen, zu guter letzt selbst zerstört und zwar mittelst derselben Ironie, die er als die Seele seiner neuen Schöpfung betrachtete. Dieser letzte zertrümmernde Schlag ist das Gebet, welches Jesus in jener pretentiösen Mitte an den Vater richtet, als man den Stein bereits von der Gruft entfernt hatte und ehe er dem Lazarus gebietet, herauszukommen — jenes Gebet, welches er laut, im Beiseyn der Leute zum Vater schickt und worin er ihm dankt, daß er ihn erhört habe — jenes Gebet, welches er am Schluß in Betreff seiner Person desavouirt und für ein bloßes Schaugebet erklärt, indem er dem Vater zuruft (V. 42), er habe es freilich nicht nöthig, Gebete an ihn zu richten, habe aber auch nur um der Leute willen gebetet, die zugegen seyen, damit sie glaubten, daß er ihn gesandt habe. Das Schaugepränge dieses Gebets, welches auch die Andern sogar, um derentwillen es aufgeführt wird, kalt lassen muß, da sie seine Absicht erfahren, ist nur die äußerste Uebertreibung der ironischen Contraste, in denen der Vierte das pulsirende Leben seines Werkes sah, die in der That aber nur dessen Unnatur beweisen und seine klägliche Auflösung vollenden.

Wäre es aber wirklich möglich? Lazarus keine historische Person? Diese Bestimmtheit des Namens! Seine Schwestern selbst genannt! Sein Wohnort in Bethanien! Seine Schwestern unmittelbar nach seiner Erweckung bei der Salbung thätig! Und keine historische Person?

Was seinen Namen betrifft, so hat er ihn rein und allein

der Sinnesänderung Abrahams zu verdanken, der sich endlich doch noch anders besonnen und ihn auf die Erde zurückgeschickt hatte. Der reiche Mann rief ihm einstens aus der Hölle zu, er möge den Lazarus zu seinen fünf Brüdern schicken, damit er ihnen Zeugniß ablege und sie in sich gingen: „denn wenn einer von den Todten zu ihnen kommt, so werden sie Buße thun.“ „Nein, hatte Abraham geantwortet, wenn sie Mosen und die Propheten nicht hören, so werden sie auch, wenn einer von den Todten aufersteht, nicht glauben“ (Luk. 16, 27–31).

Abraham hat sich also doch noch anders besonnen und da er sah, daß die Auferstehung Christi den Glauben nicht erzwingen konnte, es doch nicht für unnütz gehalten, den Lazarus wieder unter die Lebenden zu schicken, damit sie Buße thäten. Vielmehr der Vierte hat zu diesem heiligen Zweck — aber trotz der Warnung und weisen Bemerkung Abrahams — den Lazarus citirt. Lazarus, die Metamorphose des Jünglings von Nain, ist zugleich ein Revenant.

Und seine Schwestern? Der Vierte hat es aber schon bewiesen, daß er nicht der Mann dazu war, sie ihrem ursprünglichen Charakter gemäß aus ihrer Heimath auf den Boden seines Werks zu versetzen, und wenn er sie bei der Salbung in Bethanien auftreten läßt, so wird er diese Bereicherung der Geschichte alsbald selbst wieder zerstören.

2.

Die Salbung Jesu in Bethanien.

Schon der erste Ansatz, den der Vierte macht, um die Scene in Bewegung zu setzen, ist so unbeholfen — die erste Anlage der Situation so mühselig ausgearbeitet — die einleitende Bemerkung über Bethanien (C. 12, 1): „wo Lazarus war, der Gestorbene, den er von den Todten auferweckt hatte“, hat in diesem Augenblicke, wo jene Wunderthat *so eben* berichtet *war*, eine so steife und zugleich ängstliche Haltung, daß es klar ist: er arbeitet sich erst mühsam in die Situation hinein und sucht in einen Bericht, der einfach Bethanien nennt, *die Beziehung auf Lazarus* gewaltsam einzufügen.

Gleich ängstlich und ungewiß ist die Haltung der Personen des Drama's. Während es so eben noch (V. 2) unbestimmt heißt: „*man* veranstaltete ihm zu Ehren daselbst ein Gastmahl“, „wartet Martha auf“, wird also vorausgesetzt, daß das Gastmahl *von Lazarus* im *Hause* dieser Familie veranstaltet ist, und wird diese Voraussetzung den Augenblick darauf, wenn Lazarus einer von denen ist, die „*mit ihm* zu Tische sind“, wieder umgestoßen und Lazarus zu den *Gästen* gerechnet.

Maria ist die salbende Frau, der Vierte weiß sogar, daß sie ein *Pfund* Salbe nahm, dem Herrn die Füße salbte und sie mit ihren Haaren wieder abtrocknete, aber diesen letzteren Zug der äußersten Wegwerfung hat er nicht motivirt, so wie er es auch nicht bedacht hat, daß man den Balsam, den man auf die Glieder eines Andern geträufelt hat, nicht wieder auf der Stelle abwischt.

Judas ist es, Judas, den der Vierte nicht nur als den Verwalter der gemeinschaftlichen Casse der Gesellschaft bezeichnet, sondern auch als Cassendieb brandmarkt, der die Bemerkung macht, ob denn nicht diese Salbe „für dreihundert Denare verkauft und der Erlös den Armen gegeben werden konnte" — hätte ihn nur aber der Vierte, statt uns jene interessante Bereicherung unserer Geschichtskenntniß zukommen zu lassen, weniger ungeschickt, weniger ängstlich eingeführt! „Da sprach, sagt er V. 4, einer von seinen Jüngern, Judas Ischarioth, der Sohn Simons, der ihn verrathen sollte" — als ob ihn die Leser nicht längst kännten! Als ob er ihnen nicht bereits C. 6, 71 gesagt hätte, daß Judas eben dieser künftige Verräther war!

Und hätte er nur, statt mit jener Notiz über das Amt des Judas den christlichen Apologeten Anlaß zu Tausenden von Aufsätzen, Abhandlungen, Bemerkungen und tiefsinnigen Gedanken über die Frage zu geben, wie Jesus bei seiner Allwissenheit dem Judas die Casse anvertrauen und ihn dadurch in Versuchung führen konnte, hätte er nur lieber statt dessen die Antwort Jesu richtiger aus seinen Quellenschriften abgeschrieben und den Herrn nicht sagen lassen: „laß sie, für den Tag meines Begräbnisses hat sie die Salbe aufgehoben!" — als ob jetzt, da Jesus zu Tische sitzt, der Tag seines Begräbnisses ist!

Die Angst, mit der er den Lazarus und dessen Schwestern in die Scene einführte, und der freilich großartige Pragmatismus, mit dem er den Charakter und die That des Judas erklärt, — Beides konnte es ihm allerdings nicht erlauben, die Antwort Jesu genau ins Auge zu fassen, — Beides verdeckte ihm den Sinn der ganzen Handlung, die in diesem Augenblicke vor sich geht und verbarg ihm ihren symbolischen Charakter so wie die kühne Vorausnahme, die in ihr liegt.

Vor lauter psychologischem Interesse an den geheimen Motiven, die den Verräther bei seiner Bemerkung bestimmten, konnte er endlich für den Widerspruch zwischen der Antwort Jesu und dem vermeintlichen Anlaß freilich kein Auge haben und nicht bemerken, daß sie fern davon, die Abfertigung eines gemeinen Verbrechers zu seyn, vielmehr zutraulich auf die Zukunft vertröstet, in der es immer noch Zeit seyn würde, sich der Armen anzunehmen, und von der Voraussetzung ausgeht, daß es denjenigen, die den Einwand erhoben, mit ihrer Theilnahme für die Armen ernst sey.

Alles ist ihm also mißglückt. Judas muß wieder schweigen, Lazarus und seine Schwestern fühlen sich beim bethanischen Gastmahl nicht heimisch: — der Urbericht tritt wieder in seine Rechte ein.

D. h. nicht der Bericht des Matthäus, in welchem erst nachher, als die salbende Frau schon aufgetreten ist, die Voraussetzung auftaucht, daß Jesus auf einem Gastmahl war, und die Jünger den Einwand erheben, ohne daß es begreiflich wird, wie sie alle auf einmal auf denselben Gedanken verfallen und überhaupt gegen ihren Herrn und Meister so neidisch seyn konnten, daß sie ihm den rührenden Liebesbeweis nicht gönnten. Matthäus hat sich sogar in dem Grade versehen, daß er Jesum in seiner Deutung jener Handlung der Frau sagen läßt: sie hat's „gethan, um mich zu beerdigen" (C. 26, 12) — das Symbolische, Vorausnehmende der That, ihren Zusammenhang mit der Zukunft hat er nicht mehr verstanden.

Nein! Marcus allein hat uns den Urbericht rein erhalten — bei ihm steht Alles in Harmonie, hat Alles sein Ebenmaaß, steht Situation, Handlung, Rede — Alles in Einklang.

Jesus ist in Simons, des Aussätzigen Hause, in Bethanien zu Tisch, da tritt die Frau an ihn heran und gießt den kost-

baren Balsam auf sein Haupt — nicht Judas, nicht die Jünger, sondern nur Einige der Anwesenden sind es, die über die Verschwendung ihre Bemerkung machen (C. 14, 4), und Jesus weist sie milde zurecht, wie es dem milden, weichen und wehmüthigen Charakter der Situation, in der die Vorfeier von seinem Tod und Begräbniß ausgeführt wird, entsprechend ist. Die Antwort Jesu hat ihr richtiges Gefüge und ihren angemessenen Schluß: „was sie konnte, hat sie gethan, sie hat in voraus meinen Leib gesalbt zum Begräbniß" — d. h. der göttliche Trieb der Liebe hat sie so geleitet, daß sie für den Fall, der nun bald, (in zwei Tagen), eintreten wird, meinem Leibe die Ehre anthat, deren er dann ....

ja, deren er dann nicht theilhaftig werden soll .... wie es im Urbericht wirklich hervorgehoben wird, daß es schon Abend war, als Jesu Leib nach der Kreuzigung beigesetzt wurde, daß es also auch zur Einbalsamirung nicht mehr Zeit war und die Frauen, die (Marc. 16, 1) nach dem Sabbath mit den Specereien sich zum Grabe begaben, dasselbe leer fanden und von dem Engel die Botschaft erhielten, daß ihr Herr auferstanden sey. Matthäus, der den innern Zusammenhang dieser Notiz mit der Salbung in Bethanien nicht mehr kannte, hat diesen Umstand später ausgelassen und der Vierte gegen die Geschichte von der Salbung sich in dem Grade vergangen, daß er Joseph von Arimathia und dessen neuen Genossen den Leichnam Jesu vor der Beisetzung einbalsamiren ließ.

Was kümmert aber den Vierten der innere Zusammenhang einer Begebenheit und ihre plastisch durchgeführte Verbindung mit dem Folgenden — er hat Alles erreicht, was ihm allein als groß, würdig und erhaben erschien, wenn er der Frau die Salbe zuwog und ihr ein Pfund in die Hand gab — wenn er den Werth der Salbe genau auf dreihundert Denare berech-

net; seiner Liebe zu häßlichen und übertriebenen Contrasten hat er wiederum genug gethan, wenn er der Aeußerung der zarten und wehmüthigen Hingebung in Judas einen gemeinen Dieb entgegenstellt; den wichtigen Incidenzpunkt, der nach der Salbung in Bethanien eintritt, die Verhandlung des Judas mit der Priesterschaft, kann er nachher unbeachtet lassen, denn den Zug, der aus dieser Verhandlung hervorgeht, daß Judas für den Reiz des Geldes empfänglich war, hat er nun bereits vorher in der übertriebenen Form angebracht, daß der Verräther ein gemeiner Dieb war; das Wort von dem ewigen Angedenken der Frau brauchte er nicht aufzunehmen, weil er ihr schon einen Namen gegeben hat, und sein Interesse an dem Contrast, den er mit dem Verräther in den Bericht gebracht hat, verwehrte es ihm überhaupt, den Blick zum Schluß noch einmal auf die Frau fallen oder ihn auf ihr ruhen zu lassen; bei alledem war er vom Urbericht so sclavisch abhängig, daß er seine Voraussetzung, wonach das Gastmahl im Haus der beiden Schwestern stattfindet, nicht einmal festhalten kann und weil die Frau des Urberichts zum Gastmahl hinzukommt, also beim Wirthe nicht zu Hause ist, den Lazarus, den Bruder s e i n e r salbenden Frau wie einen Gast einführt; nicht einmal den Namen des Gastgebers wagte er fallen zu lassen, er behandelt ihn vielmehr mit so viel Schonung nnd Theilnahme, daß er ihn dazu benutzt, um den Vater des Judas zu benennen — von ihm erst hat der Verräther einen Simon zum Vater erhalten.

Noch Einen Zug enthält die Darstellung des Vierten, der im Urbericht weder seine Erklärung findet, noch einen Gegner hat. Es ist die Inconvenienz, daß Maria „die Füße“ Jesu salbt und „die Füße desselben“ mit ihren Haaren abtrocknet (Joh. 12, 3). Die Unsicherheit der Sprache, die ungelenke Mühseligkeit, mit der er in demselben Athemzuge das Hauptwort wiederholt, verräth den Vierten und führt uns zu der Darstellung, in der die Confusion ihre Auflösung findet. Die Frau nämlich, die in der Schrift des Lukas auch ins Haus eines Simon kommt, nähert sich Jesu, der beim Gastmahl lag, in der Art, daß sie ihm unbemerkt zu Füßen fällt, hinter seinem Rücken sodann weint, mit ihren Thränen seine Füße benetzt, mit ihrem Haar sie abtrocknet und sie küßt und dann erst salbt (C. 7, 38) — das heißt Ordnung und Correctheit der Darstellung — nein! Unordnung und Verwirrung, denn die wahre Harmonie brachte erst der Vierte zu Stande, als er die Stichworte dieser Darstellung willkührlich zusammenraffte und in seinem Berichte bunt durcheinander warf.

Aber auch Lukas war in diesem Erzählungsstück nur Compilator und zwar ein sehr unglücklicher. Die Scene setzt sich schwerfällig in Bewegung, die Collision ist verwirrt, die Lösung ohne Harmonie, der Schluß überladen.

Ein Pharisäer muß die Freundlichkeit haben, die nur die Schrift des Lukas an den Mitgliedern seiner Secte zu rühmen weiß, und Jesum zu Gaste laden, damit dieser Gelegenheit erhält, ihm den Vorwurf zu machen, daß er tief unter der Sünderin steht, die in das Haus sich Eingang verschafft hatte und bis in den Speisesaal vorgedrungen war, ohne daß man erfährt, wie sie als ein Weib, welches der Pharisäer als eine notorische Sünderin verabscheute, dieß thun, wie sie wenigstens im Saale

ruhig so lange bleiben konnte, bis sie dem Herrn alle ihre Liebe bewiesen hatte.

Der Umstand, daß der Pharisäer die Frau als Sünderin kennt und verabscheut, soll das Mittel zur Eröffnung der Scene liefern — dasselbe entnimmt ihm aber Lukas auf dem mühseligen Umwege, daß nicht die Verwunderung des Pharisäers über die Gütigkeit, mit der Jesus die Huldigung der Sünderin hinnimmt, sondern sein alberner Zweifel, Jesus könne doch wohl nicht ein Prophet seyn, da er sonst wissen müßte, daß ihn eine Unreine berühre, die Collision einleitet.

Wie der Hebel, der das Ganze in Bewegung setzen soll, ungeschickt gewählt und angesetzt ist, so geht die Handlung selbst in einer Richtung fort, die jeder, auch der billigsten Erwartung spottet.

Wenn nämlich Jesus, nachdem er die sinnlose Muthmaaßung des Pharisäers über die prophetische Begabung seines Geistes kraft seines wunderbaren Tiefblicks gemerkt, nicht geradezu auf das Bedenken seines Gastherrn antwortet, sondern die außerordentliche Liebeserweisung jener Frau rechtfertigt und erklärt, so wollen wir uns dieses Abspringen von einem Anlaß, der unglücklich genug gebildet war, noch gefallen lassen. Wenn er aber das Gleichniß von dem Schuldner, dem von seinem Gläubiger eine größere Summe erlassen ist als seinem Mitschuldner und der somit auch die größere Liebe empfindet, ins Vordertreffen schickt, und wenn sich nun, während wir die natürliche Anwendung auf den Pharisäer erwarten, daß er weniger Liebe zum Herrn empfinden könne, weil ihm weniger vergeben sey, — wenn sich statt dessen die Rede in eine ganz andere Richtung wirft und der Herr dem Pharisäer die Anklage der verletzten Etikette auf den Hals ladet, so ist es klar, daß Lukas die Grundkategorie, die ihm somit äußerlich gegeben war,

nicht beherrschen konnte und daß er es eben so wenig verstand, ihr die wirkliche Herrschaft über die Collision zu verschaffen.

Der Pharisäer sollte als der Selbstgerechte im Gegensatz gegen die Sünderin gestraft werden und er hat nun bloß das unbegreifliche Versehen begangen, daß er dem Herrn, nachdem er ihn zu Tische geladen, nicht Wasser zum Waschen der Füße, nicht den Willkommenskuß gegeben, nicht das Haupt gesalbt hat. Er soll das unumgänglich Nothwendige der Etikette nicht beobachtet und den Luxus nicht gewährt haben, weil es der Compilator nicht besser verstand, ihn zur Sünderin, die Jesu Füße mit Thränen netzte, sie küßte und salbte, in Gegensatz zu stellen. Die Parabel vom Schuldner, dem mehr als seinem Mitschuldner, d. h. im Ueberschuß das eigentlich Belastende erlassen und abgenommen wird, ist eine Variation auf den Spruch des Urevangeliums von den Sündern und Gerechten, müßte also die ironische Anwendung dieser Kategorie des Ueberschusses auf das Verhältniß der Sünderin und des Pharisäers zur Folge haben — und es folgt die Anklage, die Beschuldigung des Pharisäers, daß er bei der Bewillkommnung des Herrn nicht einmal das Nothwendigste gethan habe.

Am Schluß dieser Anklage kommt zwar der Compilator auf die Kategorie des Ueberschusses zurück, will er wenigstens jenes Gesetz, wonach die reichere Vergebung auch die größere Liebe zur Folge hat, auf den Gegensatz des Pharisäers und der Sünderin anwenden — — doch anwenden? Wirklich anwenden? Unmöglich! Er hat den Pharisäer weder als Gerechten noch als liebesarm schildern können. Er wendet es daher auch nicht an, führt das Gesetz nicht aus — stellt es steif und unthätig hin und indem er es aufstellt, ja, in demselben Athemzuge, ehe er es aufstellt, läßt er den Herrn in die entgegengesetzte Richtung abschweifen und die Sünden-

vergebung, die vorher und den Augenblick darauf, die Ursache der Liebe ist (L. 7, 47), als die Folge der Liebe bezeichnen.

Besser nämlich konnte er sich den Uebergang zum beabsichtigten Schluß nicht bahnen. Nachdem er bis zu diesem Punkte bereits zwei Collisionen, zwei Berichte ineinandergewirrt hat — den Bericht von der Salbung in Bethanien, die er an ihrer Stelle ausläßt, und den Bericht von der Berührung Jesu mit einer Sünderin, die Nichts als eine Metamorphose jener Sünder ist, die der Jesus des Urevangeliums beruft, erwählt und den Gerechten entgegensetzt — läßt er den Herrn, obwohl die Bedenken des Pharisäers in einer weitschweifigen Verhandlung gelöst sind und der Bericht längst seinen Abschluß erreicht haben müßte, der Frau ihre Sünden vergeben, damit er dem Bericht von der Heilung des Paralytischen (Marc. 2, 5—7) noch eine dritte Collision entnehmen könne. Aber nur die Collision: — die Verwunderung der Anwesenden (Luk. 7, 49) über die Kühnheit des Mannes, der sich die Kraft der Sündenvergebung anmaaßt, verläuft ins Leere — Jesus richtet nur, als hätte er die Frau und nicht vielmehr sich selbst gegen ein neues Bedenken zu vertheidigen, den Trostspruch an die Sünderin: „dein Glaube hat dir geholfen, gehe hin in Frieden" — d. h. einen Trostspruch, der dem Wort an die blutflüssige Frau (Luk. 8, 48) und an den Paralytischen, wie die Form des Bedenkens der Leute über die Anmaaßung der Sündenvergebung dem Ausruf der Jünger über das Gewaltige, wie Jesus Wind und Meer zur Ruhe verweist (Marc. 4, 41: „wer ist der, daß sogar" ....), nachgebildet ist.

Drei Collisionen also und keine richtig eingeleitet — keine wirklich durchgeführt!

In der Sünderin des Lukas haben wir bereits das Original der Ehebrecherin des Vierten wieder erkannt; da aber des

Lukas Darstellung selbst wieder auf einen ältern und einfachern Bericht zurückweist, so wird damit unsere Stellung der Frage, deren Lösung der Schlußuntersuchung vorbehalten bleibt — d. h. der Frage, ob der Vierte das Lukasevangelium oder dessen Quellen benutzt oder ob er Beides gekannt habe, nur gerechtfertigt. In dieser Schlußuntersuchung wird auch erst des Eusebius bekannte Notiz über des Papias Bekanntschaft mit einer evangelischen Erzählung, die mit des Lukas und des Vierten Berichten verwandt gewesen seyn muß, ihre Würdigung erhalten.

3.

Das letzte Mahl Jesu.

Wie die Würde des königlichen Einzugs in Jerusalem durch die wunderbare Herbeischaffung des nöthigen Thieres erhöht wurde, oder vielmehr wie das Große, daß das Volk seinen verheißenen König erhalten sollte, an sich noch nicht für groß genug galt, daß es für sich allein die Anschauung beschäftigen und einnehmen könnte, wie es vom Wunder der Vorbereitung erst die Vollendung seiner Größe entleihen mußte — —

so soll auch die wunderbare Besorgung des Saales, in dem das Paschamahl gehalten wurde, auf das Mahl selbst dasjenige Licht werfen, in dem es sich von jedem andern Mahl unterscheidet — oder vielmehr der Hergang beim Mahle selbst, die Aeußerungen Jesu, die Einsetzung des Abendmahls waren an sich selbst noch nicht groß, würdig und bedeutend genug, schienen für sich noch nicht hinzureichen, dem Mahl seine Weihe zu geben,

und es von jedem andern Mahle zu unterscheiden — Nein! auch die ersten Vorbereitungen schon und die Art und Weise, wie Jesus diese Anordnungen traf, müssen dazu mitwirken, ihm seine Bedeutung und seinen Vorzug zu sichern.

Dieser pomphafte und auf die Hoheit der Begebenheit hinweisende Eingang des Berichts führt aber vielmehr nur zu dessen Verderben.

Die Beiden, die Jesus abschickt, als ihn seine Jünger fragten, wo sie für den Abend das Pascha bereiten sollten, erhalten von ihm die Anweisung, wonach sie den Hauswirth, der ihnen den Saal dazu einräumen würde, finden würden, wenn sie einem Wasserträger folgten, der ihnen in der Stadt begegnen würde (Marc. 14, 12—15). Offenbar wird der Hauswirth selbst als ein Unbekannter vorausgesetzt, der durch die Botschaft der Jünger: „der Meister läßt dir sagen: wo ist die Herberge, wo ich mit meinen Jüngern das Pascha essen kann?" augenblicklich getroffen werden und sich zu Diensten anbieten soll — welcher Luxus also, daß der Mann, den die Jünger selbst erst kraft eines Wunders finden würden, auch erst noch durch ein Wunder getroffen werden soll! Welcher voreilige und unbedachte Luxus, da die Jünger jenen Unbekannten nicht einmal finden konnten, wenn nicht allen Wasserträgern außer einem Einzigen die Straßen Jerusalems vorher versperrt waren!

Das erste Gefüge zu seinem Bericht hat der Schöpfer der alttestamentlichen Erzählung nachgebildet, wonach Samuel dem Saul die Wahrzeichen angibt, aus denen er erkennen sollte, daß er ihm kraft göttlicher Vollmacht die Königswürde gegeben habe. Während dieser Erzählung der Zug entlehnt ist, daß denen, welche der Gottgesandte abschickt, ein Mann begegnet, der Etwas zum Leben Nöthiges trägt, ist der Wasserkrug wegen der Dienste, die er bereits jenem Knechte Abrahams geleistet hatte, der dem

Sohne seines Herrn eine Braut holen wollte, zu der Ehre gekommen, den Jüngern Jesu von neuem als Wahrzeichen zu dienen. Aber nur im alttestamentlichen Original erfüllen die Wahrzeichen ihren Zweck und verdienen sie das Zutrauen, welches auf sie gesetzt war — d. h. hat der Verlauf der Begebenheiten, selbst innerhalb der mährchenhaften Welt, in der sie sich zutragen, Sinn, Halt und Zusammenhang. Dort, wenn dem Saul die bezeichneten Männer begegnen, ist die Angelegenheit, um die es sich handelt, entschieden und abgemacht — hier, wo der Wasserkrug seine ersten Dienste verrichtet, steht der Knecht schon am Ziele, am Brunnen der Stadt, die Töchter der Stadt kommen, um Wasser zu schöpfen und in derjenigen will er die gesuchte Braut erkennen, die sich freiwillig dazu versteht, auch seine Kameele zu tränken, wenn er sie vorher um einen Trunk Wassers gebeten hat — hier ist nach dem Eintritt des Wahrzeichens die Frage wiederum vollkommen gelöst — der evangelische Copist hat dem Wahrzeichen dagegen von vornherein eine chimärische Gestalt gegeben und führt die Jünger mittelst desselben an ein Ziel, welches selbst erst wieder durch ein Wunder erobert werden muß.

Nur Lukas, der sich aber darin versehen hat, daß er Jesum die Iniative ergreifen, den Petrus und Johannes zur Anordnung des Paschamahls abschicken, also anfangs ins Blaue schicken, und ihnen erst auf die Frage nach dem Local die Wahrzeichen angeben läßt — nur Lukas hat diese Anweisung dem Urbericht vollständig nachgeschrieben — in der Schrift des Matthäus dagegen hat dieselbe eine noch wunderbarere Gestalt erhalten, wenn der Herr jenen Hauswirth seinen Jüngern nur mit den Worten kenntlich macht: „gehet hin in die Stadt zu Dings da" *) —

*) C. 26, 18 πρὸς τὸν δεῖνα.

zu Dings da, der ein Dings da bleibt und dessen Signalement nur deshalb sich in dieser verstandlosen Mysteriosität hält, weil es dem Matthäus zu langweilig war, den Bericht, den er benutzte und in welchem jener Unbekannte den Jüngern auf eine mysteriöse Weise kenntlich gemacht war, vollständig abzuschreiben, und weil er es nicht verstand, einen Bericht, den er nicht mit allem Detail mittheilen wollte, auf eine geschickte Weise abzukürzen.

Heut ist Paschaabend — das Mahl, welches die Jünger besorgen sollen, ist die Paschamahlzeit — das ist die Voraussetzung des Urberichts — in dieser Voraussetzung sind ihm auch Lukas und Matthäus treu geblieben.

Nach dem Vierten verhält es sich nicht so — morgen erst ist der Paschaabend (C. 13, 1) — das letzte Mahl Jesu ist nicht die Paschamahlzeit — keine Wunder führen in den Saal, in welchem Jesus zum letztenmale vor seiner Gefangennehmung mit den Jüngern zu Tische sitzt — dieser wunderbaren Vorbereitungen bedurfte der Vierte nicht, da sein letztes Mahl des Herrn nicht mehr dasjenige ist, an welchem derselbe seinen Jüngern seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken gab — er bedurfte ihrer auch deshalb nicht, weil sein Mahl so reich an Wundern ist, daß er das vorbereitende Wunder nicht mehr zu beachten brauchte.

Doch nein! Was kann ihn allein dazu bewegen, ehe er — nur beiläufig! — erwähnt, daß das Folgende bei einem Mahle sich zutrug, ehe er berichtet, daß Jesus vom Mahle aufstand, um den Jüngern die Füße zu waschen, was treibt ihn dazu, in diesem Eingange alle Wendungen seiner Dogmatik auf=

zubieten, um den Grund anzugeben, weshalb Jesus die Füße der Jünger gewaschen habe?

Welche Angst trieb ihn in die unfruchtbaren Gefilde seiner Dogmatik, um die entlegensten Gründe zu dieser Handlung aufzusuchen? Wenn Jesus wußte (C. 13, 1—4), daß seine Stunde gekommen sey, zu dem Vater abzuscheiden, mußte er deshalb die Füße seiner Jünger waschen? Daß er wußte, sein Vater habe ihm alles in die Hände gegeben, ist das ein Grund dazu, seinen Jüngern die Füße zu waschen? Weil er wußte, daß er von Gott gekommen und zu Gott zurückkehrte, mußte er deshalb — oder wenn ihn die Liebe zu den Seinigen dazu bewog, ihnen die Füße zu waschen, ist diese Handlung wirklich der nothwendige und natürliche Beweis der Liebe?

Nachher, wenn Jesus den Jüngern die Füße wirklich wäscht, kommen ganz andere Gründe, die ihn zu dieser Handlung bewogen, zu Tage, — was trieb also den Vierten dazu, den Eingang zu seinem Bericht über das letzte Mahl durch die unbeholfene und ängstliche Aufzählung jener Gründe zu überladen und fast ungangbar zu machen?

Nichts als die Verlegenheit und seine Abhängigkeit vom synoptischen Bericht. Die Lücke, die seine Auslassung jener vorbereitenden Anstalten zur Folge hatte, wollte er schlechterdings ausfüllen, — anders, als er den Bericht vor sich sah, — anders als mit einem ausführlichen Eingange glaubte er ihn nicht wiedergeben zu dürfen — anders als mit einem breiten Eingange konnte er ihn sich nicht denken und er häufte nun jene Gründe auf, die Jesum zu seiner Handlung bewogen, nachdem er den Eingang, der im Urbericht zum Paschamahl führt, hatte aufgeben müssen. Er will nicht, daß dieses Mahl das des Paschaabend sey!

Gilt es nun noch der Frage, woher er gerade die Wen-

dung seines Eingangs hat, wonach sich in dieser Handlung die ausdauernde Liebe Jesu bewies und bewährte, so wird uns wohl Lukas die Antwort geben, der die lebhafte Bewegung des Urberichts gestört und aufgehalten hat, wenn er den Herrn beim Anfang des Mahls sagen läßt: „mich hat sehr verlangt, vor meinen Leiden das Pascha mit euch zu essen" (C. 22, 15). Ein Künstler wenigstens von der außerordentlichen Begabung des Vierten war im Stande, aus diesem kurz hingeworfenen sentimentalen Zug des Gemäldes ein eignes, selbstständiges Bild hervorzuzaubern.

Und woher hat er die Gründe, mit denen Jesus nachher seine Handlung rechtfertigt und erklärt?

Sehen wir zunächst, ob der Vierte auch nur Einen standhaften Grund hat aufstellen können!

Nachdem er mit seiner marternden Anschaulichkeit, die sich in den allergewöhnlichsten Verlauf erst mühsam hinein versetzt, beschrieben hat, wie Jesus „vom Mahle aufsteht, die Kleider ablegt, ein Handtuch nimmt, sich damit umgürtet, darauf Wasser ins Waschbecken gießt und nun — (wirklich endlich!) — anfängt, den Jüngern die Füße zu waschen und mit dem Handtuch, damit er sich umgürtet hatte, abzutrocknen", müssen die capriciösen Einfälle des Petrus, an den endlich auch die Reihe kommt, dem Herrn zur Deutung seiner Handlung den Anlaß geben, d. h. die Schnur hergeben, auf welcher die Perlen der verschiedenartigsten Deutungen aufgereiht werden. Obwohl der Herr auf die erste Weigerung des Petrus, der so große Herablassung nicht annehmen will, sehr bestimmt darauf verweist, daß seine Handlung i h r e B e d e u t u n g habe, muß der Jünger sich dennoch v o n n e u e m weigern, damit der Herr d i e e r s t e Deutung gibt (C. 13, 8), wonach der Umstand, daß den Jüngern die Füße gewaschen werden, die Bedingung ihrer Theilnahme an

ihm selber sey — muß darauf Petrus mit gezierter Heftigkeit und launenhafter Aufwallung die Forderung aussprechen, der Herr möge ihm auch die Hände und das Haupt waschen, damit dieser darauf verweisen kann, daß es gerade nur auf die Füße ankomme und daß von dieser Waschung die Reinheit des ganzen Menschen abhänge (V. 10).

Warum aber gerade die Füße? Warum müssen den Jüngern die Füße gewaschen werden, damit sie rein sind und an dem Herrn Theil haben? Warum mußte der Herr, wenn er den Jüngern seine Liebe beweisen wollte, ihnen die Füße waschen?

Kein Wort wird darüber gesagt, keine der Bedeutungen, die der Vierte im Eingange, die der Herr selbst in seinem Zwiegespräch mit Petrus aufstellt — nein! nicht aufstellt, sondern hinwirft und mit der Geziertheit des Geheimnißvollen andeutet, wird rein durchgeführt und wirklich geltend gemacht — es konnte aber auch keine durchgeführt werden, da der Stoff, in welchen der Vierte Alles, was das Abendmahl Bedeutendes hat, übertragen wollte, bei seiner Weichlichkeit und Unnatur zu sehr widerstrebte und gegen den werthvollen Gehalt, den er nicht ertragen konnte, selbst protestirte.

Nur das Abendmahl hat die Kraft dazu, sich als die Bedingung der Theilnahme am Herrn geltend und von seinem Genuß die Reinheit der Gläubigen abhängig zu machen.

Und warum muß der Herr, in demselben Augenblick, indem er die Reinheit als die Folge der Fußwaschung bezeichnet, die Bemerkung aufstellen (V. 10), „ihr seyd rein, aber nicht Alle"? Wozu denn hier wieder der nun so oft auf den Verräther geworfene gehässige Seitenblick? Unmittelbar darauf folgt die Scene, in welcher der Herr den Verräther der Seinigen Einem auf das deutlichste kenntlich macht, nachdem er im Allge-

meinen von seiner schwarzen That gesprochen — warum muß also kurz vorher der Verbrecher als der Unreine bezeichnet und bloßgestellt werden?

Derselbe Grund bewog den Herrn dazu, der ihn früher nach dem Gespräch über den Genuß seines Fleisches und Blutes (C. 6, 70) dazu brachte, den Judas als den Teufel unter den Zwölfen zu bezeichnen. D. h. der Vierte hielt es für seine Pflicht sowohl in jenem Gespräch als in dem Bericht von der Fußwaschung denselben gehässigen Fingerzeig auf den Verräther anzubringen, weil Beide das Surrogat sind, welches sein Evangelium für die von ihm ausgelassene Einsetzung des Abendmahls darbietet, Beide also auch die Hinweisung auf den Verräther enthalten mußten, die mit dem ächten und ursprünglichen Product der evangelischen Anschauung zu fest verwachsen war, als daß der Vierte auch nur auf den Gedanken hätte kommen können, sie in seinem Surrogat auszulassen.

Endlich, nachdem Jesus die Füße der Jünger gewaschen, gibt er eine neue Deutung der Handlung — nein! spricht er, als hätte er noch kein Wort über den Sinn des Auffallenden gesagt, fragt er nämlich die Jünger: „versteht ihr, was ich euch gethan habe?" (V. 12) — d. h. kommt der Vierte zu der Deutung, die ihm sein eigentliches Original an die Hand gab.

Lukas nämlich hat durch jenen Zank der Jünger über die Frage, wer von ihnen der Größte sey, den ursprünglichen Frieden des Paschamahls gestört, und wenn er in seiner Zurechtweisung der ehrgeizigen Jünger den Herrn jenen Spruch von der Unterordnung vortragen läßt, der ursprünglich dem Erzählungsstück von der Bitte der Zebedäiden angehört, ist er bereits so weit gegangen, den Herrn die gegenwärtige Situation, wo er den Jüngern — (Brot und Wein reichend!) — aufwarte, als ein Vorbild bezeichnen zu lassen: — wie er sich so

eben (C. 22, 27) als ihr Diener benehme, so sollen auch sie, die Jünger durch freiwillige Unterordnung die Ehre des Vorrangs erwerben.

Aus dieser an sich schon höchst verfehlten Situation hat der Vierte seine Fußwaschung gebildet — sein Herr muß demnach, wie er es in der Schrift des Lukas thut, seine Handlung als ein Vorbild hinstellen, dem die Jünger nachstreben sollen, aber er muß auch noch an die Nachahmung seiner Handlung (C. 13, 17) einen besondern Segen knüpfen, denn der Vierte darf das Abendmahl — kann das Abendmahl, dessen Stelle seine Fußwaschung einnimmt, nicht ganz vergessen — auch sein Surrogat muß den Gläubigen Etwas bieten und himmlischen Genuß gewähren, natürlich kann er aber die „Seligkeit", die die Wiederholung jener Handlung seines Herrn zur Folge haben soll, nicht detailliren — —

Nur das Abendmahl gewährt wirklich himmlischen Genuß.

In jedem Fall soll sich auch das neue Gebot der Liebe, welches der Herr des Vierten im Lauf dieses Tischgesprächs aufstellt, auf das Gebot jener Handlung beziehen — aber wiederum, mit dem neuen Bunde, den der Jesus des Urberichts in seinem Blute gibt *), ist es etwas Anderes — in jedem Punkte, wo sich die Fußwaschung mit dem Abendmahl berührt, muß sie als eine gehalt- und gedankenlose Forderung gegen dasselbe zurückstehen.

„So müßt ihr euch einander die Füße waschen!"

Die verkehrte Intellectual-Welt der christlichen Anschauung mußte schon seit langer Zeit bestehen und Verstand und Ver-

---

*) Joh. 13, 34 ἐντολὴν καινήν.
Marc. 14, 24 τῆς καινῆς διαθήκης.

nunft sich unterworfen haben, ehe es einem religiösen Virtuosen wie dem Vierten möglich werden konnte, aus ein Paar Anklängen, die ihm aus dem Lukasevangelium zuflogen, eine so abentheuerliche und abstracte Forderung zu bilden.

Aber der Herr hat doch die Jünger bis ans Ende geliebt (C. 13, 1. 34)?

Der Schöpfer des Urberichts wußte es besser, worin Jesus seine Selbstverläugnung bethätigt und worin er (Marc. 10, 45) es bewiesen hat, daß er nicht gekommen sey, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen: — darin, daß er sein Leben als Erlös für Viele hingab.

Die Bewunderung, die wir der Schöpferkraft des Vierten zollen, wird vielleicht, wenn es möglich ist, noch höher steigen, wenn wir noch auf die Parabel des Lukas von dem Herrn, der seinen treuen Dienern bei Tische aufwartet (C. 12, 35—37), einen Blick werfen. Ja, sie hat den Vierten in dem Gedanken bestärkt, daß der Herr dann erst seine Dienstfertigkeit und Liebe wirklich bewiesen habe, als er den Jüngern bei einem Gastmahl Knechtsdienste leistete — was hat er aber auch zum Dank dafür aus ihr geschaffen — was hat er nicht z. B. aus dem einfachen Zug des Lukasevangeliums, daß jener Herr sich aufgürtet*), zu machen gewußt!

Was Lukas betrifft, so ist es für den Schöpfer des Urberichts nicht schwer, die Störung, welche derselbe in den Frieden des Paschamahls gebracht hat, wieder zu beseitigen. Hat der Herr den Jüngern so eben seinen Leib und sein Blut zum Ge-

*) περιζώσεται.

nuß dargereicht, hat er ihnen zumal eröffnet, daß ihn einer von ihnen verrathen würde, so ist es ein Ding der Unmöglichkeit, daß sie den Augenblick darauf den kindischen Streit über die Frage, wer von ihnen der Größte sey, erheben konnten — d. h. dieses Gezänk ist ein Zug, der von der ursprünglichen Anlage des Berichts zurückgewiesen wird.

Diesen Streit, der schon früher geschlichtet war (Luk. 9, 46—48), hat Lukas von neuem zu so unpassender Zeit und trotz jener Schlichtung wiederum entbrennen lassen, weil er jetzt erst jenes Wort, zu welchem die Bitte der Zebedäiden, von der er oben Nichts berichtet hat, den Anlaß gab, — das Wort über die Unterordnung hier anbringen wollte — und er glaubte ein Recht dazu zu haben, den Stoff jenes Erzählungsstückes von der Bitte der Zebedäiden hier anzubringen, weil der Kelch, von dem Jesus in der Zurechtweisung der beiden Brüder spricht, ihn zu dem Kelch führte, den Jesus beim Paschamahl austheilte. Uebrigens hat er, was Jesus im Urbericht (Marc. 10, 39) am Ende nur allenfalls zugibt, daß die beiden Ehrgeizigen denselben Kelch (des Leidens) trinken werden, den er trinkt, unpassend genug in die nackte Belobigung verwandelt (Luk. 22, 28): „ihr habt ausgeharrt in meinen Versuchungen" — (als ob sie dann noch so unreif seyn und über den Vorrang sich streiten konnten! Als ob nicht nachher, wenn für sie die wahre Versuchung erst kommt, der Schlaf sie übermannt, während ihr Herr mit der Schwere seiner Aufgabe ringt, als ob sie nicht den Herrn bei seiner Gefangennehmung feige in Stich ließen und Petrus sogar seinen Meister verläugnet) — wenn ferner Jesus in der Zurechtweisung der Zebedäiden (Marc. 10, 40) geradezu versichert, daß es ihm nicht zustehe, ihnen die Ehrenplätze in seinem Reich anzuweisen, daß diese Plätze vielmehr denen gehören, denen sie zubereitet sind, hat Lukas diese

abweisende Wendung wiederum unterdrückt und läßt er Jesum den kindischen Zänkern (C. 22, 29) zusichern, daß er ihnen das Reich übermache, wie es ihm sein Vater übermacht habe (V. 29) — erst der spätere Ueberarbeiter des Lukasevangeliums hat den Zusatz (V. 30) hinzugefügt, daß sie „in seinem Reich an seinem Tische essen und trinken und auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten sollen." In Marcions Evangelium hat Epiphanius nach seiner ausdrücklichen Angabe diesen Zusatz nicht vorgefunden.

Indem wir uns der Einfachheit des Urberichts immer mehr nähern, will uns der Vierte noch Einmal aufhalten — doch vergebens! — selbst mit seinen neuen Schöpfungen, die uns die Harmonie des Urberichts verleiden sollen, muß er für die Ursprünglichkeit desselben zeugen.

Der gehässige Seitenblick, den sein Herr während der Verhandlung mit Petrus auf den Verräther wirft — („ihr seyd rein, aber nicht alle" (C. 13, 10. 11) — war dem Vierten noch nicht genug; nachdem der Herr den Jüngern die Füße gewaschen und seinen Segen an die Nachahmung dieser Handlung geknüpft hat, muß er noch einmal auf den Bösen zurückkommen und plötzlich (V. 18), ohne daß ihm der geringste Anlaß dazu gegeben wäre, bemerken: „nicht von euch Allen sage ich; ich weiß, welche ich erwählt habe; sondern — (vor lauter Eifer und in der Unruhe seiner Absichtlichkeit vergißt also der Vierte, den Nachsatz zu bilden) — sondern, damit die Schrift erfüllt werde: der mein Brot isset, tritt mich mit Füßen" — „ich sage es euch, setzt der Herr hinzu (V. 19), ehe es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubet, das ich es sey" — das also war's,

was der Vierte wollte und was ihn beschäftigte — das war's, was seinem Herrn keine Ruhe ließ und denselben dazu bewog, noch einmal auf den Verräther zurückzukommen — nicht das Schreckliche der That beschäftigt ihn, er ist vielmehr nur für seine Person und Autorität besorgt und spricht vom Verräther, hört nicht auf, von ihm zu sprechen, damit es recht gewiß wird, daß er das Ereigniß in voraus gewußt habe.

Er hat schon öfter, schon früher in Galiläa auf den „Teufel", der sich unter den Zwölfen befindet (C. 6, 70) hingewiesen, und sagt doch in diesem Augenblicke (C. 13, 19), „von jetzt an" spreche er von dem Frevler — welch' glänzendes Zeugniß für den Urbericht, in welchem Jesus jetzt erst von dem Verrath des Judas spricht!

Welch' glänzendes Zeugniß für den Urbericht ist es ferner, wenn der Vierte nach der interessirten Bemerkung über den Verräther (V. 20) den Spruch von dem Werth der Wohlthaten folgen läßt, die den Glaubensboten erwiesen werden. Betheuert sein Herr: „wer einen meiner Abgesandten aufnimmt, nimmt mich auf und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat", so führt uns diese mechanische und schlechthin gedankenlose Combination wiederum zum Urbericht, dessen Wort über den Verräther: „es wäre ihm besser, wenn er nicht geboren wäre" (Marc. 14, 21), der Vierte als Wegweiser zu jenem Spruch von der schrecklichen Verantwortlichkeit benutzte, die derjenige auf sich ladet, der einen der Kleinen ärgert und dem es auch besser wäre, wenn er ins Meer versenkt würde; in der engsten Verbindung mit diesem Spruch fand er nämlich den andern von der Aufnahme eines Kleinen und von diesem ließ er sich endlich zu seiner spätern Variation führen, die uns Matthäus in seiner Instruction der Zwölfe (C. 10, 40) aufbewahrt hat.

Der Gedankenlosigkeit dieser Combination entspricht die an=

dere, mit der der Vierte, nachdem sein Herr über den Verräther alles Nöthige, ja, noch mehr als das Nöthige und vielmehr das Ungehörigste vorgetragen hat, plötzlich (C. 13, 21) in den Urbericht überspringt und dessen Darstellung der Scene, die von der Aeußerung Jesu über den Verräther eingenommen wird, auf seine mißlungene Variation folgen läßt. Wir sagen es sogleich, daß der Verfasser in das synoptische Geleise überspringt, denn daß jetzt, wenn der Herr noch einmal vom Verräther spricht, die Tischgesellschaft (V. 23) ruhig bei Tische sitzt, als sey Nichts vorher vorgefallen, ruhig bei Tische sitzt, während wir vorher denken mußten, daß das Mahl zu Ende war, als Jesus aufstand, um den Jüngern die Füße zu waschen, beweist diesen Wechsel der Geleise so sicher, daß nicht einmal ein Zweifel möglich ist — daß der Herr jetzt, nachdem er die Fußwaschung, diesen Stellvertreter des synoptischen Abendmahls bereits mit dem unentbehrlichen Contrast versehen hatte, seine Eröffnung über den Verräther (V. 21) mit der Miene und Haltung eines Menschen gibt, der Etwas Neues und noch nie bisher Ausgesprochenes vorträgt, daß diese Eröffnung die Jünger wie Etwas Unerwartetes trifft (V. 22), das ist so sicherlich nur aus dem Ueberspringen in das synoptische Geleise zu erklären, daß noch Ein Wort darüber vom Ueberfluß wäre.

Welche Bereicherung bringt aber auch der Vierte in den synoptischen Bericht, nachdem ihn einmal die Nothwendigkeit — denn er konnte diese Tischscene nicht auslassen — in seinen Bereich gezogen hatte.

Wie lebendig ist sein Gemälde, wenn die Jünger nach jener Eröffnung Jesu „sich einander ansehen, da sie nicht wußten, wen er meine" — als ob es nicht genug wäre, wenn der Herr nur überhaupt beweist, daß er den Verräther kenne, und wenn er über das Schreckliche der That sich ausspricht — als ob nicht

jeder Leser — auf den es in dieser Welt doch nur allein abgesehen ist — schon von selbst wüßte, wen der Herr meint!

Wie schön und gediegen ist es, wenn Petrus, von Neugierde geplagt, dem Schooßjünger mit den Augen zublinzelt, er möge doch den Meister fragen, wer es sey!

Welch' ergreifendes Bild, wenn der Schooßjünger sich an die Brust des Herrn schmiegt, nicht um ihn im Schmerz zu umarmen und ihm zu zeigen, daß er noch treue Anhänger habe — nein! um seine Neugierde zu stillen und von ihm Genaueres über den Teufel zu erfahren!

Seine Neugierde, denn Petrus wird vergessen — doch auch der Schooßjünger ist nicht Zweck der folgenden Handlung Jesu — wirkliche, lebendige Menschen kann der Vierte nicht schaffen — der Schooßjünger muß auch nur fragen, damit der Herr durch das peinliche Signalement: „der ist's, dem ich den Bissen, den ich jetzt eintauche, geben werde", den kleinlichen Zweifel, ob er die Person seines Verräthers auch wirklich in seiner Voraussicht getroffen habe, vollständig beseitige.

Im Trouble seiner häßlichen Interessen hat es der Vierte vergessen, daß der Verräther schon immer (C. 6, 70) der Teufel unter den Zwölfen war — für seine Vergeßlichkeit entschädigt uns aber im Uebermaaß seine Angabe, daß der Teufel gerade mit jenem Bissen dem Verräther in den Leib fuhr!

Er hatte nicht Zeit dazu gehabt, uns zu melden, daß der Verräther bereits mit den Priestern Rücksprache genommen hatte — natürlich kann er uns nun auch nicht begreiflich machen, wie Judas, wenn er jetzt, da es schon Nacht ist, hinwegging, die Priesterschaft in wenigen Augenblicken zusammentreiben und zu einem Beschluß bringen konnte — wie gelungen ist aber dafür sein Bild von der ruhigen Geistesgröße des Herrn, der dem Verräther, als er ihm den verhängnißvollen Bissen gegeben (V. 27),

zuruft: „was du thust, thue bald!" — wie groß und edel war wenigstens seine Absicht, wenn er auch in diesen Worten seines Herrn am Ende nur eine mißmüthige und zugleich aufgespreizte Herausforderung gebildet hat.

Der Glanzpunkt seines Kunstwerks aber ist die Situation, wie der Schooßjünger, während Niemand weiß, was diese Herausforderung zu bedeuten hat, während die Andern, denen Judas noch einfach nur als Kassenträger gilt, hin und her rathen, ob ihm Jesus vielleicht Aufträge zu Ankäufen für das Fest oder zu Almosen gegeben habe, in seiner Erhabenheit ruhig dasitzt und sich seiner Allwissenheit freut, — und die schönste Probe seines Geschicks legt er endlich ab, wenn er unter der Maske der neugierigen Kinder, die über den Zweck jener Worte Jesu ihre Vermuthungen aussprechen, mit verstellter Stimme uns daran erinnert, daß dieses letzte Gastmahl seines Herrn nicht dasjenige des Paschaabends ist. Morgen ist Pascha.

Auch Matthäus hat seiner Darstellung etwas Abstoßendes gegeben. Wie Marcus läßt er es zwar sogleich nach Beginn der Mahlzeit das Erste seyn, daß Jesus von dem Verräther spricht, und er hat Recht daran gethan, da dieser Contrast, daß die Hand des Verräthers über Tische ist, sobald wie möglich abgemacht seyn muß, damit nachher das Gastmahl ohne störenden Gedanken verläuft — (während Lukas die Anordnung des Ganzen sehr verschiebt und erst nach der Vertheilung des gesegneten Brotes und Kelchs die Rede auf den Verräther bringt) — aber gegen die Voraussetzung seines eignen Evangeliums hat Matthäus gefehlt, wenn er den Herrn erst unbestimmt sagen läßt, daß ihn Einer von ihnen verrathen werde, und die Jünger dann

traurig fragen: ich bin es doch nicht? Matthäus selbst ist es, dessen späterm Nachforschen — (und Erfinden) — die Welt die Nachricht verdankt, daß Jesus zwei Tage vorher sich darauf berufen habe, daß man ihn am Paschafeste kreuzigen werde, (C. 26, 2) — also hätte er es auch wissen müssen, daß die Unschuldigen nicht mehr so ungewiß fragen konnten, daß der Verräther vielmehr schon entschieden seyn und — Schritte gethan haben mußte.

In seiner Antwort gibt auch der Jesus des Matthäus ein peinliches Signalement — „der, sagt er, der mit mir, (natürlich sollen wir hinzudenken: so eben,) mit der Hand in die Schüssel getaucht hat, wird mich verrathen" — eine höchst unnütze Bezeichnung, da in einer Gesellschaft von Dreizehnen nicht Alle zu gleicher Zeit darauf achten, wer von ihnen mit der Hand in die Schüssel taucht, und diese Bewegung des Augenblicks sogar zu jenen gleichgültigen gehört, die, sobald sie bemerkt sind, augenblicklich wieder vergessen werden — eine peinliche und unerträgliche Bemerkung, wenn sie den Verräther wirklich entlarvt hätte.

Judas fragt zwar wirklich noch: „bin ich es?" aber Matthäus denkt nicht mehr daran, daß diese Frage unmöglich ist, wenn jenes Signalement treffend und deutlich war — er fühlt es auch nicht, daß sie nicht nur unmöglich, sondern auch ästhetisch widerlich ist, wenn Jesus so eben das Wehe über den Menschen ausgesprochen hatte, dem es besser wäre, wenn er nicht geboren wäre — er hat jetzt nur Einen Zweck im Auge — er will es nämlich durch die Antwort Jesu: „du sagst es!" außer allem Zweifel stellen, daß derselbe über die Person seines Verräthers sich nicht irrte.

Der Urbericht, den uns Marcus erhalten hat, ist frei von den häßlichen Tendenzen, die Matthäus und der Vierte ihm aufdrängen wollten. Erst sagt Jesus: „wahrlich, ich sage euch,

Einer unter euch *) wird mich verrathen", als die Jünger dann durch das Unerwartete erschüttert fragen: „bin ich es?" erwidert Jesus: „ja, es ist Einer, (der Zwölfe einer), der mit mir in die Schüssel taucht" — d. h. das ist das Schreckliche, daß nun wirklich eintrifft, was von dem Gerechten Ps. 41, 10 gesagt ist, daß sein Tischgenosse sein Todfeind ist.

Der Schöpfer des Urberichts wußte es, daß der Contrast dieser Eröffnung und der Situation, wonach Jesus beim Liebesmahl über den Verrath des Tischgenossen klagen mußte, durch keinen andern übergipfelt werden konnte — er übte auch weise Vorsicht, indem er den Verräther nicht mit frecher Stirn auftreten läßt, er erwähnt ihn gar nicht und hat sich endlich sehr gehütet, mit der Interessirtheit der Spätern darauf hinzuweisen, daß Jesus über die Person des Verräthers sich nicht täuschte. Er konnte sich mit Recht darauf verlassen, daß die Leser aus seiner plastischen Arbeit gewiß ersehen würden, daß Jesus nicht wider sein Vermuthen dem Verrath erlegen ist.

Was endlich noch die Einsetzung des Abendmahls betrifft, so habe ich bereits in meiner Arbeit über den ersten Korintherbrief *) die Ordnung bestimmt, in der die differirenden Berichte entstanden sind, und die Forschung überhaupt auf jenen Punkt

*) Der Zusatz: „der mit mir isset", Marc. 14, 18, gehört natürlich dem Urberichte nicht an. Das alttestamentliche Original (Ps. 41, 10): „der mein Brot ißt", hat der Schöpfer des Urberichts erst in die folgende Antwort Jesu (V. 20) verarbeitet. Der spätere Bearbeiter des Urberichts sah nicht mehr, worin der Fortschritt in den beiden Aeußerungen Jesu liegt.

**) Kritik der paulin. Briefe. Zweite Abtheilung. Berlin 1851.

gestellt, wo sie das Chaos der Verwirrung, in welcher das kirchliche und das Corporations-Interesse selbst gegen die Kritik noch die Frage nach dem Ursprung der Evangelien zurückhalten wollen, völlig zerstreuen und für ihre an sich schon exacten Ergebnisse den exactesten historischen Beleg und Beweis aufzeigen konnte.

Ich habe den Beweis geführt, daß der Verfasser des ersten Korintherbriefs jene Bearbeitung des Urevangeliums vor Augen hatte, die nach ihm Urlukas für seine Compilation benutzt hat.

Marcus und Matthäus haben uns die Worte, mit denen Jesus seinen Jüngern das gesegnete Brot und den gebenedeiten Wein überreichte, in der Form erhalten, die ihnen der Schöpfer des Urevangeliums gegeben hat: — nur hat es Matthäus doch nicht unterlassen können, zu ändern, nachdem er nämlich im Anfange dem Urbericht einfach nachgeschrieben hatte, daß Jesus, als er das Brot austheilte, die Worte sprach: „nehmet hin und esset, das ist mein Leib", hat er im zweiten Gliede, was ursprünglich als Factum berichtet war, daß Jesus den Kelch nahm, ihn den Jüngern gab und daß sie Alle daraus tranken, als Befehl gegeben: „trinket alle daraus", und nun mit einem steifen und frostigen „denn" — „denn das ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, das für viele vergossen ist" (C. 26, 28), den Uebergang gemacht und zum Schluß noch die Bestimmung nachschleppen lassen: „zur Vergebung der Sünden" — eine Bestimmung, die sich von selbst verstand und vom ursprünglichen Bildner, dem es auf Kürze und Einfachheit der Formel ankam, nicht hinzugefügt war (Marc. 14, 22—24).

Während der erste Bildner, um dem bestehenden kirchlichen Gebrauch seine historische Legitimation zu geben, den kühnen Widerspruch wagte, daß Jesus, während er leiblich und persönlich dasitzt, den Jüngern seinen Leib und sein Blut, noch

dazu das Blut, das für Viele vergossen ist *), zum Genuß darbietet, versuchten es Spätere, die die Monstrosität dieses Widerspruchs dunkel fühlten, die Beziehung auf die Zukunft, die der Formel an sich zu Grunde liegt, hervorzuheben. Aus jenem Gefühl, aus dieser Absicht — nicht aber etwa aus der Absicht, auf die bildliche Auffassung jener Formel zu führen — ist der Zusatz entstanden: „das thut zu meinem Gedächtniß" — ein Zusatz, dessen fremdes Benehmen und ungeschickte Stellung seinen spätern Ursprung beweist.

Der zweimalige Ansatz: „das ist mein Leib", „das thut zu meinem Gedächtniß" ist nämlich unrhythmisch und unbeholfen, — eine Verbindung zwischen beiden Formeln ist nicht zu bewerkstelligen, und wenn gefragt wird, was die zweite Formel zu thun befehlen will, so ist nicht einmal eine Andeutung der Antwort gegeben — es ist kein Wort darüber gesagt, was die Jünger zum Gedächtniß des Herrn thun, ob sie das Pascha auch in der Zukunft feiern, ob sie seinen Leib und sein Blut auch ferner noch im Brot und Wein genießen sollen — es ist Nichts gesagt und die einzige Antwort liegt in der Voraussetzung, unter der dieser Zusatz allein entstehen konnte, nämlich in der Voraussetzung, die den Urheber desselben unmittelbar umgab. Die Feier des Abendmahls bestand schon längst, als ein späterer Bearbeiter des Urevangeliums jenen Zusatz in dieser ungeschickten Weise einfügte.

Auch Justinus hatte, wie nun hinreichend bewiesen ist, jene Bearbeitung des Urevangeliums in Händen, die der Verfasser des ersten Korintherbriefs vor sich hatte und die der Verfasser des ursprünglichen Lukasevangeliums benutzt hat. Nur hat

---

*) Marc. 14, 24 τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον. Vergl. Luk. 11, 50: τὸ ἐκχυνόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

Justinus in seinem Citat die Formeln umgestellt *) — nach der Darreichung des Brots konnte ursprünglich nur die Formel folgen, die das gesegnete Brot deutet, und dann erst der neue Zusatz, der den Sinn angibt, in dem die Wiederholung der Handlung geschehen soll.

Der Verfasser des ersten Korintherbriefs hat uns die Formeln (C. 11, 24. 25) in ihrer ursprünglichen und richtigen Stellung mitgetheilt — nur ist er es wahrscheinlich, der zum Leibe in der ersten Formel des ersten Gliedes den Zusatz hinzugefügt hat, „der für euch gebrochen ist", und da Justinus im zweiten Glied noch einfach wie im ersten Gliede citirt: „das ist mein Blut", so dürfen wir auch die Vermuthung wagen, daß jener Pseudo-Paulus es gleichfalls war, der dem zweiten Gliede die Wendung gab: „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute."

Urlukas, der, wie ich bewiesen habe, den ersten Korintherbrief kannte und für sein Evangelium benutzte, hat dessen Zusatz wahrscheinlich für seine Bestimmung des Leibes: „der für euch gegeben wird" benutzt, sein zweites Glied aber mit der Formel des Urevangelium combinirt und sicherlich nur dadurch die Verwirrung herbeigeführt, die gränzenlos und nur unter der Voraussetzung dieses mechanischen Verfahrens zu erklären ist. Das Ungeheuer von Formlosigkeit: „dieser Kelch, der neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossene" (C. 22, 20), konnte er nur bilden, weil er zu gleicher Zeit in den ersten Korintherbrief und in eine evangelische Quellenschrift, die noch die ursprüngliche Formel enthielt, hineinblickte und nicht daran dachte,

*) Apol. II., 98. *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τουτέστι τὸ σῶμά μου.*

ihre Formeln, die ohnehin dasselbe sagten, wenigstens grammatisch richtig mit einander zu verbinden.

Keiner der spätern Fortbildner und Compilatoren hat die Kürze und Einfachheit der ursprünglichen Formel zu würdigen gewußt, keiner hat es bemerkt, daß sie der Schöpfer des Urberichts der Formel, mit der Moses den alten Bund einweihte *), nachgebildet hat.

Beiläufig haben wir noch zu bemerken, daß Urlukas zweimal den Herrn den gesegneten Kelch austheilen läßt. Da er nämlich nach der eigentlichen Deutung des Kelchs das Wort über den Verräther (C. 22, 21) und den Zank der Jünger über den Vorrang folgen lassen wollte, so hatte er für das Nachwort, welches Jesus im Urbericht dieser Deutung nachschickt (Marc. 14, 25), keinen Raum, gleichwohl wollte er es nicht ganz auslassen, da es — „(vom Gewächs des Weinstocks werde ich hinfort nicht mehr trinken, bis zum Tage, da ich es neu im Reiche Gottes trinken werde)" — die Deutung des Abendmahls, in welchem der Glaube das Opfer genießt und des Kommenden sich vertröstet, erst vollendet — er half sich somit ungehörig genug, indem er eine besondere Austheilung des Kelches voranschickte und mit dieser die abschließende Deutung verband (V. 17. 18). Wie des Epiphanius Beschreibung von Marcions Evangelium beweist, so hat erst der spätere Bearbeiter (V. 16) die müßige und nachlässig gebildete Parallele hinzugefügt, daß Jesus auch in Bezug auf das Paschalamm — das Lamm,

*) 2. Mos. 24, 8. λαβὼν — (es folgt die bei diesem Nehmen bezweckte Handlung Mose's, sodann sein Wort) — καὶ εἶπεν· ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς ... wie Marc. 14, 23 auf das λαβὼν die bei diesem Nehmen bezweckte Handlung und dann das deutende Wort folgt: καὶ εἶπεν ... τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης.

welches für den Gläubigen durch das gesegnete Brot völlig in Vergessenheit gebracht wird! — die Bemerkung macht, „er werde davon nicht mehr essen, bis daß im Reich Gottes erfüllt werde."

4.

Der Seelenkampf Jesu in Gethsemane.

Unter den Versehen, die sich in der Darstellung des Matthäus vom Seelenkampfe Jesu vorfinden, ist das erwähnenswertheste, daß er beim zweiten Gebet Jesum die Unmöglichkeit dessen, um was er bat, setzen läßt — „wenn es nicht möglich ist, Vater, daß dieser Kelch an mir vorübergehe, so geschehe dein Wille", C. 25, 42 — also auch das dritte Gebet eigentlich überflüssig macht. Natürlicher und ursprünglicher ist es, wenn der Berichterstatter, wie es in der Schrift des Marcus geschieht (C. 14, 35. 36), bei Gelegenheit des ersten Gebets bemerkt, Jesus habe darum gebeten, daß, so es möglich wäre, die Stunde vorüberginge, wenn er sodann das Gebet wörtlich formulirt: „Vater, dir ist Alles möglich, überhebe mich dieses Kelches, doch nicht was ich will, sondern was du willst", und wenn er es dem Leser überläßt, den leichten Schluß zu ziehen, daß beim dritten Ansatze des Gebets die Ergebung in den göttlichen Willen vollständig geworden sey.

Lukas hat den Bericht eigenthümlich umgewandelt. Nachdem sein Jesus, der seiner Gewohnheit gemäß nach dem Oelberg hinausging, „an dem Orte" angelangt ist, dessen vorausgesetzte Bestimmtheit in einem fremden Bericht liegen bleibt, ermahnt er

die Jünger zum Gebet und wird er ungefähr einen Steinwurf weit von ihnen hinweggerissen, d. h. durch eine fremde Gewalt in jene Situation geführt, in die er sich im Urbericht in Folge seines innern Kampfes selbst hineinbegibt. Mit seiner neuen Voraussetzung bleibt zwar Lukas in Einklang, wenn er uns Nichts davon sagt, daß Jesus nur drei der Jünger mit sich nahm, während er die Andern zurückließ — nichts davon sagt, daß Jesus diese drei wiederum zurückbleiben hieß, während er selbst weiter abseits ging, um zu beten — die Sache endlich auch nicht so darstellt, daß Jesus die Jünger nur zurückbleiben und warten hieß und erst nachher, als er sie bei der ersten Rückkehr schlafend findet, ihnen Wachsamkeit und Gebet empfahl — so ist es richtig: Jesus konnte die Jünger nicht zurückbleiben heißen, wenn es nur unwillkührlich und ohne seinen Willen geschieht, daß er von ihnen entfernt wird, aber dann konnte er ihnen auch nicht von vornherein das Gebet empfehlen, da er es nicht wußte, daß ihn eine fremde Gewalt in die Situation hineinreißen würde, in der es überhaupt, auch von seiner Seite des Gebets bedürfen würde.

Auch das geschieht nur in Folge eines Versehens des Lukas, daß Jesus die Jünger, die im Urbericht der Schwäche des Fleisches erliegen, als er sich wieder zu ihnen zurückbegibt, vor Trauer (C. 22, 46) eingeschlafen findet: — um es nicht zu erwähnen, daß der Kummer sonst den Schlaf fern zu halten pflegt, konnten die Jünger auch nur ahnden, was vorging, als ihr Meister durch eine fremde Gewalt von ihnen hinweggerissen wurde? Unmöglich! Er hatte ihnen nicht einmal, was er im Urbericht thut, gesagt, daß seine Seele bis in den Tod betrübt sey.

Lukas hatte den Kampf Jesu zu einem Einmaligen, in Einem Zuge fortgehenden machen müssen, weil er einen Engel

zur Stärkung des Kämpfers dazwischentreten lassen wollte. Er fühlte es, daß es fast unmöglich sey, die Voraussetzung eines dreimaligen Ansatzes des Kampfes festzuhalten und gleichwohl den Engel einzuführen: — wäre derselbe sogleich beim ersten Ansatze dazwischengetreten und hätte Jesus doch noch zweimal kämpfen müssen, so wäre es unbegreiflich geworden, wo die Kraft blieb, die der himmlische Bote mitgebracht hatte; oder sollte der Engel erst beim dritten Ansatze kommen, so wäre er zu spät, nämlich in dem Augenblick gekommen, wo der Kampf nach der Darstellung des Urberichts ohne die Dazwischenkunft der himmlischen Wunderkraft entschieden wird.

Gleichwohl muß es Lukas immer noch verrathen, ja, offen zugestehen, daß er einen Bericht copirt, der den Kampf sich in mehreren Ansätzen verlaufen läßt. Trotz der Engelserscheinung, trotz der empfangenen himmlischen Stärkung muß sein Jesus auch ferner noch kämpfen, sogar mit noch heftigerer Anstrengung beten, so daß endlich der Blutschweiß von seiner Stirne troff. Der Engel ist und bleibt überflüssig und der Urbericht besteht auf seiner Entfernung, damit Jesus seinen Kampf mit dem göttlichen Willen wieder durch eignen Entschluß entscheidet und durch die freie Ergebung in seine Bestimmung auflöst.

Seinen Engel hat Lukas der Versuchungsgeschichte entliehen, die er mit der ursprünglichen Vorgeschichte ausgelassen hatte — demselben Bericht über die Versuchung hat er den Zug entlehnt, daß Jesus von einer fremden Gewalt in Besitz genommen und geführt wird, und ungehöriger Weise hat er denselben in einem Augenblicke angebracht, wo es sich vielmehr zeigen soll, daß der Herr mit vollkommener Freiheit seiner Aufgabe sich dahingegeben hat — der Blutschweiß endlich und die Trauer der Jünger haben jenem Interesse ihren Ursprung zu verdanken, welches in der Kirche, sobald einmal der Urbericht gegeben war,

sich sehr bald geltend machte, jener Richtung nämlich, die sich darin gefiel, den Seelenkampf Jesu als einen recht düstern, furchtbaren und zerfleischenden auszumalen.

Justinus weiß noch Nichts von der Engelserscheinung. Zwar meldet er *) mit ausdrücklicher Berufung auf seine apostolischen Denkwürdigkeiten, daß während dieses Kampfes Jesu „der Schweiß in dicken Tropfen von ihm herabfloß", er macht uns somit mit der spätern Fortbildung des Gemäldes bekannt, die Urlukas blutig färbte **), aber er las in seinen Quellen noch Nichts von dieser blutigen Combination, die zu prägnant ist, als daß er sie in seinem Citat hätte verwischen oder entfärben können.

Als übrigens der erste Bildner, um den Ernst der letzten Katastrophe zur Anschauung zu bringen und um zu zeigen, daß Jesus wirklich mit freiem Willen seinem Schicksale entgegenging, diesen Seelenkampf formte, der dem Herrn den Wunsch und die Bitte des alttestamentlichen Gerechten abpreßte (vergl. Ps. 39, 10) — als er zumal diesen Seelenkampf wie ein Geheimniß hinstellte, in welches nur die drei auserlesenen Jünger und auch diese nur entfernterweise eingeweiht wurden und welches wie alles Große und Erhabene durch die Dreizahl in seinem Verlauf und in seiner Entwicklung gegliedert wurde, da konnte er freilich nicht daran denken, daß wir im Gegentheil die geschichtlichen Kämpfer dann nur groß und der Hochachtung würdig nennen, wenn sie ihre Leiden kraft der Selbstgewißheit ihres neuen Gehalts und ihrer Berechtigung mit Ruhe ertragen und damit beweisen, daß sie ebenso über der äußern Macht und Gewalt des von ihnen be-

*) Dial. c. Tryph. p. 331. ἱδρὼς ὡςεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο.

**) Luk. C. 22, 44 ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡςεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.

kämpften Weltzustandes stehen, wie sie denselben im Gehalt ihres Selbstbewußtseyns überwunden wissen.

Bei der mechanischen Anlage der evangelischen Geschichte war aber dieser die ganze physische Natur des Herrn ergreifende Seelenkampf ein unvermeidliches pragmatisches Zwischenglied. Hatte Jesus schon längst zuvor sein Ende geweissagt und kam es nun darauf an, daß er zu guter letzt noch einmal und vollkommen unzweifelhaft seine Ergebung aussprechen sollte, so durfte er nicht mehr nur sprechen, reden, weissagen, er mußte nun fühlen, trauern, sich ängstigen, ohnmächtig werden, um durch seinen innern Kampf sich mit seiner Aufgabe wieder in Uebereinstimmung zu setzen. Gerade das religiöse Interesse, welches die erste Anlage und die bleibende Grundlage der evangelischen Geschichte bestimmte und einen großen und würdigen Kampf, d. h. einen solchen Kampf, in dem auch der Gegner groß und bedeutend erscheint, unmöglich machte, mußte am Ende dahin führen, daß der Kampf Jesu gegen die widerstreitenden Mächte in das innere Seelenleiden zusammenfällt. Andere geschichtliche oder epische Helden bedürfen eines solchen Kampfes mit ihrer Schwäche nicht, können nicht einmal, wenn der tragische Schluß hereinbricht, in sich zusammenfallen, weil sie sich im Kampf mit großen und bedeutenden geschichtlichen Mächten bewährt und selbst in diesem Kampf die Mängel ihrer persönlichen Einseitigkeit zerarbeitet haben.

Der Vierte thut, als wüßte er Nichts von dem Seelenkampf seines Herrn und wir würden seine Consequenz wenigstens billigen müssen, wenn er seinem Vorsatz, den Herrn von einer Situation fern zu halten, in der er als zagend oder gar als

verzweifelnd erscheint, treu geblieben wäre. Der Jesus, der in der langen Rede, in der er den Jüngern nach dem letzten Mahle noch Einmal seine ganze Dogmatik vorträgt und so spricht, als sähe er sich schon in die Herrlichkeit wieder eingesetzt, die er vor der Weltschöpfung besaß, konnte durch den bevorstehenden Tod, der ihm den Weg zum Sitz seiner Herrlichkeit bahnte, nicht beunruhigt — der Dogmatiker, der über den Zweck, Erfolg und die Nothwendigkeit seines Todes von Anfang an speculirt hatte, konnte durch den Gedanken desselben nicht mehr erschüttert werden.

Gleichwohl beging der Vierte die Inconsequenz, seinen Herrn sich über das Hereinbrechen der letzten Stunde betrüben zu lassen, und er combinirte diese Inconsequenz mit der andern, mit der er ihn seine Verklärung mit Gewalt vom Himmel herabziehen ließ. Seine Abhängigkeit vom synoptischen Bericht zwang ihn, alle wesentlichen Elemente desselben in seine Schrift aufzunehmen.

Einige Griechen, die auf Jesum aufmerksam geworden waren und ihn zu sehen wünschten, benutzt er als Hebel, um jene Combination der Verklärung und des Seelenkampfes herbeizuführen. Wie ungeschickt setzt er aber diesen Hebel an! Es sollen Heiden seyn, denn das Interesse, welches sie an dem Herrn nehmen, soll diesen zur Voranschauung, — nein! zum bloßen Gerede über die Universalität der Gemeinde bringen, und dennoch führt sie der Vierte auf dem mühseligen Umwege, daß sie des Festes wegen gekommen waren, auf die Bühne. Er gibt sich die peinlichste Mühe, sie beim Herrn einzuführen; — als ob es sich um den Zutritt zu einem Allerheiligsten handle, wenden sie sich an Philippus — dieser, als habe er auch nicht das Recht zum unmittelbaren Zutritt oder als dürfe er nicht allein der allerheiligsten Person des Himmelsfürsten nahen, trägt

dem Andreas die Sache vor, worauf Beide es ihrem Herrn sagen, und am Ende verliert sich jeder Gedanke an die Fremden in dem Schwall der Reflexionen, zu welchen ihre Anmeldung dem Herrn Gelegenheit gibt. Trotz der Mühe, die sie hatten, um sich anmelden zu lassen, kommen sie nicht vor — weil der Vierte ihrer nicht mehr bedurfte, nachdem sie ihm dazu gedient hatten, seinen Herrn zur Reflexion über seinen Tod und die Wichtigkeit desselben für die Stiftung der allgemeinen Gemeinde zu bringen.

Die mißlungene Nachbildung der Verklärung haben wir schon in diesem Erzählungsstück des Vierten nachgewiesen. Um in ihm auch die Nachbildung des Seelenkampfes nachzuweisen, haben wir aus dem incohärenten Schwall von Aeußerungen, zu denen die Anmeldung der Griechen dem Herrn des Vierten Anlaß gibt, die Parallelen zum synoptischen Bericht einfach abzusondern. Der Gedanke seiner Verherrlichung, die durch den Tod gewonnen wird, bringt den Herrn zum Ausruf (C. 12, 27): „jetzt ist meine Seele erschüttert", wie er im synoptischen Bericht sagt: „meine Seele ist tief betrübt bis in den Tod" — „und was soll ich sagen?" fährt er fort, wie er in Gethsemane wirklich durch die Wahl zwischen zwei Entscheidungen gemartert wird — „Vater, rette mich aus dieser Stunde", fleht er, wie er im synoptischen Seelenkampf bittet: „Vater, nimm diesen Kelch von mir!" — „aber dazu bin ich in diese Stunde gekommen", setzt der Herr des Vierten hinzu, wie der synoptische Jesus mit der Wendung: „doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" seinen Kampf beschließt.

Während endlich der äußerliche Anklang, daß der synoptischen Verklärung die Eröffnung über die Nothwendigkeit des Todes vorangeht, dem Vierten das vermeintliche Recht dazu gab, auf die Todesgedanken seines Herrn sogleich die Nachbildung

jenes Ereignisses folgen und den Herrn seine Verklärung selbst vom Himmel herabziehen zu lassen (V. 28), benutzt er dieselbe zugleich, um in sie die Nachbildung eines Zuges, den er in des Lukas Bericht vom Seelenkampf vorfand, zu verweben. Wenn nämlich das Volk in der tädiösen Weise, an die uns nun der Vierte hinlänglich gewöhnt hat, über die Stimme der Verklärung seine verschiedenen Vermuthungen ausspricht und Einige der Meinung sind, es sey *ein Engel* gewesen, der mit dem Herrn redete, so ist diese Meinung nur aus dem Herzenswunsch und der Berechnung des Vierten hervorgegangen, der den stärkenden Engel des Lukas durchaus, wenn auch nur mittelst einer Vermuthung der Leute in seine Composition einführen wollte.

5.

Die Gefangennehmung Jesu.

Die Abhängigkeit selbst von den unbedeutendsten Stichworten des synoptischen Berichts und das Bewußtseyn seines eignen Werths haben in ihrer eigenthümlichen Mischung dem Vierten die Kraft zu wahren Wunderthaten gegeben. Mit denselben Worten, die der synoptische Jesus *bei der nahen Ankunft* des Verräthers zu den Jüngern *im Garten* spricht: „erhebt euch, gehen wir!" muß sein Jesus *zum Aufbruch* nach dem Garten, wo ihm *der Verräther* sogleich begegnen sollte, das Zeichen geben*),

---

*) E. 14, 31. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν. Marc. 14, 42. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν.

und doch gewinnt er nach dieser Aufforderung und vor dem Aufbruch noch die Zeit dazu, die längste Rede seines Lebens zu halten und zwischen Thür und Angel (C. 15 — C. 17) seine Dogmatik gleichsam in ihrer systematischen Vollendung vorzutragen.

Wenn Jesus nun wirklich im Garten ankommt, so ist der Vierte zu gewissenhaft, um nicht die Lücke, die seine Auslassung des Seelenkampfes zur Folge hat, anzuerkennen; aber er weiß sie auch trefflich wieder auszufüllen, indem er uns bis zu dem Augenblick, wo der Verräther auftritt, darüber unterhält, daß Jesus (C. 18, 2) hier öfters — also auch des Nachts! — mit den Jüngern „zusammenkam" und dieser Umstand dem Judas die Gewißheit gab, daß er ihn auch jetzt — in der Nacht! — hier treffen würde!

Rechnen wir es aber nur dem Vierten nicht zu schwer an, daß er mit seinem überklugen Pragmatismus die wunderbare Beleuchtung, in welche der Urbericht die Gartenscene gestellt hat und die dem Judas sein Opfer verrieth, ausgelöscht hat — er wird uns alsbald durch ein neues Wunder entschädigen.

Während es nach dem synoptischen Bericht Judas ist, der Jesum den Häschern dadurch kenntlich macht, daß er ihn nach der mit ihnen getroffenen Verabredung küßt, und Jesus demzufolge gefangen genommen wird, macht sich der Herr des Vierten, als Judas mit den Häschern auftritt, der Schaar selber kenntlich, indem er aus dem Kreise der Jünger hervortritt, und überliefert er sich den Häschern vollkommen freiwillig. Der Vierte läßt somit den Judaskuß nicht nur aus, sondern würde ihn auch, wenn man seiner Darstellung denselben einfügen wollte, sehr ernstlich ausschließen, da er es durchaus so haben will, daß Jesus von vornherein sich selbst den Häschern decouvrirt.

Decouvriren muß er sich aber selbst, damit das vom Vierten

beabsichtigte Wunder geschehe, die Häscher nämlich, als Jesus ihnen erklärte, er sey es, den sie suchten, zurückbeben und anbetend oder doch wenigstens so, daß sie dem Göttlichen gegenüber ihre Ohnmacht zu erkennen geben, zu Boden fallen. Während die Leute vor ihm liegen, muß Jesus wörtlich wie das erstemal wiederum fragen: „wen suchet ihr?" sie müssen wiederum antworten: „Jesum von Nazareth!" damit er dann erwiedern kann: „ich sagt' es euch, daß ich es bin", damit nämlich seine innere Herzensfreude an dem Contraste zwischen seiner Seelenruhe und der Verlegenheit und Ohnmacht der Häscher voll werde — d. h. der Evangelist will sein persönliches Wohlgefallen an dem Contraste, dem zu Liebe er auch die erste Frage und die ganze Situation gebildet hat, so lange wie möglich unterhalten, seine Freude an der Macht und Erhabenheit des Göttlichen mit wahrhaft überlegendem Bewußtseyn genießen.

Er hat aber zu seiner Freude nicht die rechte Zeit gewählt. Früher, wenn die Anschläge der Gegner seines Herrn vereitelt wurden und die Hand, die schon bereit war, der Schlag, der schon geschehen sollte, aufgehalten wurde, mochte das Privilegium der Stunde, der das Leiden allein vorbehalten war, sein Recht behaupten, obwohl selbst dieses Vorrecht durch den übertriebenen Gebrauch, der von ihm gemacht wurde, abgenutzt werden mußte — aber jetzt, wo die Stunde wirklich gekommen war, war es eine unpassende Verschwendung der göttlichen Wunderkraft, wenn die Gegner auch nur für einen Augenblick gelähmt wurden.

Der Schöpfer des Urberichts hat einfache und natürliche Contraste zu bilden gewußt und konnte sich demnach auf die Wirkungskraft derselben verlassen. Sein Judaskuß war ein

sprechender Contrast und er brauchte nicht über ihn zu reflectiren, d. h. wie Lukas die Reflexion in Jesu Mund zu legen: „Judas, mit einem Kuß verräthst du des Menschen Sohn? (Luk. 22, 48) — noch weniger konnte es ihm in den Sinn kommen, wie Matthäus den Herrn die Nichtssagende und matte Frage hinwerfen zu lassen: „Freund, warum bist du gekommen?" (Matth. 26, 50).

Den Contrast zwischen dem öffentlichen und freien Auftreten Jesu und der heimlichen Art und Weise, mit der ihn seine Feinde in ihre Gewalt brachten, hat der erste Bildner vollkommen genügend ausgedrückt, wenn er Jesum zu der Schaar, die ihn gefangen nahm, sagen läßt (Marc. 14, 48), „wie gegen einen Räuber seyd ihr mit Schwerdtern und Stangen ausgegangen? Da ich täglich bei euch im Tempel lehrte, habt ihr keine Hand an mich gelegt" — und nur mit diesem Contrast beschäftigt, konnte und durfte er sein Auge vor der Inconvenienz, daß Jesus diese Worte, die eigentlich ein Vorwurf gegen die Priesterschaft und seine wahren Feinde sind, an die untergeordneten, an sich willenlosen Diener derselben richtet, verschlossen halten. Lukas hat diese Inconvenienz gemerkt, aber sich sehr vergriffen, als er ihr abhelfen wollte und plötzlich, nachdem er vorher auch nur von einem Haufen gesprochen, die Hohenpriester und Aeltesten herbeibeschwört, ja, eine Tempelarmee schafft und deren Generale herbeiruft (C. 22, 47. 52), damit sie Alle persönlich jenen Vorwurf zu hören bekommen. Dieser kriegerische Apparat des Lukas hat endlich auch den Vierten in Allarm versetzt und denselben dazu bewogen, außer der Schaar, die Judas aus den Dienern der Pharisäer und Hohenpriester nahm, noch eine römische Cohorte unter ihrem Obersten auf den Kriegsplatz zu schicken (C. 18, 3. 12) — er gibt der Sache sogar die Wendung, daß Judas diese Armee selbst gebildet und ohne Weiteres

über die römische Macht verfügt habe — er bedenkt also nicht, daß die Priesterschaft den Pilatus noch nicht in die Sache gezogen hatte, und übertreibt außerdem, wenn er eine ganze Cohorte aufbietet, so maaßlos, wie er z. B. auch damals verfuhr, als er die Maria ein ganzes Pfund Narde auf die Füße ihres Herrn gießen, und wie er später verfährt, wenn er den Joseph mit einem Centner Specereien den Leichnam Jesus einbalsamiren läßt.

Am Schluß jener Anrede an die Schaar bricht der Jesus des Urberichts mit den Worten: „aber damit die Schriften erfüllt würden", die Sache ab (Marc. 14, 49) — damit ist das Auffallende, was in diesem Augenblicke geschieht, gedeutet und unter die Leitung einer höhern Nothwendigkeit gestellt — d. h. es muß nun augenblicklich zur Ausführung kommen und jener Zwischenvorfall, von dem alle unsere vier Evangelien berichten, wieder ausfallen. Der Urbericht wußte Nichts davon, daß Einer aus der Umgebung Jesu das Schwerdt zog, nach dem Knecht des Hohenpriesters schlug und ihm das Ohr abhieb. Kurz vor dem Aufbruch von seinem letzten Mahle (Marc. 14, 27) hatte Jesus den Jüngern ausdrücklich erklärt, daß sie Alle sich in dieser Nacht an ihm ärgern würden — er erwartete somit von ihrer Seite nur Feigheit und seine Aeußerung: „wie gegen einen Räuber seyd ihr mit Schwerdtern und Stangen ausgezogen", ist nur passend, wenn Keiner der Seinigen nach dem Schwerdt greift — sie erfüllt endlich nur ihren Zweck und erreicht den beabsichtigten Contrast, wenn sie sich an die vorhergehende Notiz (Marc. 14, 46), daß man Hand an ihn legte, wieder unmittelbar anschließt.

In seinen apostolischen Denkwürdigkeiten hat Justinus dieses späte Gebilde noch nicht vorgefunden; er hebt es ausdrücklich

hervor *), daß dem Herrn bei der Gefangennehmung Niemand, auch nicht Ein Mensch, zur Hilfe gekommen sey und sieht in diesem Umstande die Erfüllung des Schriftworts (Ps. 22, 11): „da ist kein Helfer." Nach dem Zeugniß des Epiphanius fehlte auch in der Schrift des Urlukas jener Zwischenvorfall (Luk. 22, 49—51) und die Vorbereitung desselben (V. 35—37), d. h. die Mahnung Jesu, man solle ein Schwerdt, sey es auch gegen Preisgebung des Nothwendigsten kaufen, so wie die sinnlose Combination dieser Mahnung mit der Reflexion auf die bisherige friedliche Ausrüstung der Apostel. Fehlte übrigens in der Schrift des Urlukas diese Mahnung, die Jesus am Schluß seines letzten Mahles ausgesprochen haben soll, so kann es nur aus einer augenblicklichen Flüchtigkeit des Epiphanius erklärt werden, wenn er nicht noch berichtet, daß auch der Schluß fehlte (V. 38), wonach die Jünger ihrem Herrn zwei Schwerdter zeigten und dieser sich damit zufrieden erklärte.

Uebrigens weiß nur der spätere Ueberarbeiter des Lukasevangeliums, daß Jesus den Verwundeten wieder heilte. Matthäus und der Vierte konnten an die Heilung nicht denken, da sie ihren Herrn über die That des Jüngers ausführlich reflectiren ließen. Der Erstere hat zwei fremdartige Reflexionen mit einander verbunden (C. 26, 52—54): die Reflexion, daß derjenige, der das Schwerdt nimmt, es gegen sich selbst richtet, und eine Variation auf das Wort, mit welchem der Jesus des Urberichts den Häschern gegenüber die Sache abbricht: „glaubst du etwa, daß ich nicht in diesem Augenblick noch den Vater bitten kann und daß er mir mehr als zwölf Legionen Engel zu Gebote stellen würde? Wie würden also die Schriften, daß es so kommen muß, erfüllt werden?" Der Vierte dagegen, der es

*) Dial. c. Tryph. p. 330.

in Erfahrung gebracht hat, daß Petrus — (Petrus, der im Urbericht nur in der Verläugnung seines Herrn die ihm (Marc. 14, 30) aufgetragene Rolle ausführt) — der Tapfre war, daß der Knecht des Hohenpriesters Malchus hieß und das abgehauene Ohr das rechte war, läßt seinen Herrn die Nothwendigkeit dessen, was jetzt geschehen soll, mit den Stichworten des synoptischen Seelenkampfes betheuern: „soll ich etwa den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken?"

Der Vierte hätte aber den Arm des Jüngers am wenigsten in Bewegung setzen sollen, da sein Jesus unmittelbar vorher sich so unnatürlich erniedrigt hatte, die Häscher um Schonung für die Jünger zu bitten (C. 18, 8. 9). Die Häßlichkeit dieses Gebildes wetteifert mit dem Ungeschick, mit dem der Vierte in der Bitte Jesu den thatsächlichen Beleg zu dem Ruhm geben will, den derselbe in seiner letzten langen Rede sich selbst beigelegt hatte, indem er es von seiner (geistigen) Führung rühmte, daß er (C. 17, 12) keinen von denen, die ihm sein Vater gegeben *), habe umkommen lassen.

Wenn Jesus mit seiner Verweisung auf die Schrift die Sache zum Schluß gebracht und gedeutet hat, so lassen ihn die Jünger Alle in Stich und fliehen und nur Petrus folgt von weitem nach, während er zum Hohenpriester geführt wird. Die Episode, die das Marcusevangelium zwischen der Flucht der Jünger und der Abführung Jesu mittheilt, — die Geschichte von jenem Jüngling, der (C. 14, 51. 52) nur mit einem leinenen Tuch auf dem Leibe Jesu folgte, und als man ihn griff, die Leinewand in den Händen der Häscher zurückließ und nackt davon floh, gehörte somit dem Urbericht nicht an und ist die spät

---

*) natürlich „das Kind des Verderbens ausgenommen", dem bei der Gelegenheit der schreckliche Seitenblick zugeworfen werden muß!

geschaffene Erfüllung jener Weissagung des Amos (C. 2, 16), daß „wer sonst stark ist, an diesem Tage nackt fliehen wird.“

6.

Das Verhör vor dem Hohenpriester.

Trotzdem, daß der andere Jünger, der wider das Verbot des Urberichts dem Petrus des vierten Evangelium sich anschließt, als dieser seinem Herrn von weitem nachfolgte, dem Hohenpriester Annas, zu dem man Jesum führte, bekannt war und durch seine Vermittlung dem Petrus es möglich machte, bis in die Vorhalle des hohenpriesterlichen Palastes vorzudringen, so sieht der Bericht des Vierten über das Verhör Jesu vor Annas doch gar nicht danach aus, als hätte es jemals einen Jünger gegeben, der im Hause des Hohenpriesters ein gewohnter Bekannter war und als solcher über das, was jetzt vor sich ging, die genauesten Nachrichten einziehen und seinen Mitjüngern überbringen konnte.

Unmöglich konnte dieser bevorzugte Ungenannte der Urheber der Notiz seyn, daß man Jesum deshalb zu Annas brachte, weil dieser der Schwiegervater des regierenden Hohenpriesters war — unmöglich können wir ihm die Aufklärung über die hierarchische Verfassung der Juden zur Zeit Jesu zu verdanken haben, daß die hohepriesterliche Würde jährlich wechselte und Kaiphas gerade in diesem Jahr mit ihr bekleidet war (C. 18, 13) — des Ungenannten bedurfte es auch nicht erst, damit wir das kurze und zugleich nichtssagende Verhör vor Annas kennen ler-

nen, denn der Vierte hat seinem Herrn auf die Frage des Hohenpriesters nach seiner Lehre (und (!) seinen Jüngern) weiter nichts in den Mund gelegt, als jene Worte, die der Jesus des Urberichts im Augenblick seiner Gefangennehmung den Häschern entgegenhält — freilich in einer matten Reproduction, dafür aber auch mit der interessanten und für den Hohenpriester jedenfalls äußerst wichtigen Notiz bereichert, die Jesus an die Erwähnung des Tempels anfügt, — jener Notiz, daß die Juden Alle im Tempel zusammenzukommen pflegten (V. 20) — endlich zur brüsken Bemerkung zugespitzt: „was fragst du mich? frage doch meine Zuhörer, was ich zu ihnen gesprochen habe, siehe, die wissen, was ich gesagt habe."

Diese letztere Wendung ist zwar neu, dem Bildner des Urberichts unbekannt, aber auch zu ihrer Erhaltung war jener Unbekannte nicht nöthig und dem Schöpfer des Urberichts war sie nur deshalb noch nicht bekannt, weil der Vierte in diesem Augenblick eine erst später entstandene Schrift benutzt — die Apostelgeschichte. Der Umstand nämlich, daß im Urbericht nach dem Verhör — aber nach einem wirklichen Verhör die Verspottung und Mißhandlung Jesu durch die Diener erfolgt, schien ihm wie alles Einfache zu unbedeutend und der erhabenen Natur des Drama's, welches in diesem Augenblicke die Weltmacht über den Göttlichen ihren augenblicklichen Sieg feiern läßt, nicht würdig zu seyn. Er hält es für besser und angemessener, wenn Jesus durch eine kühne Bemerkung die Mißhandlungen der Leute provocirt — er sah nämlich nicht, daß im Urbericht diese Mißhandlungen die Strafe für das wirklich kühne Wort, daß er der Sohn des Gepriesenen sey und daß sie ihn von nun an zur Rechten der Macht sitzen sehen werden, daß sie ferner durch die Entscheidung des Hohenpriesters, der um jenes Wortes willen ohne Weiteres das Todesurtheil ausspricht, provocirt sind.

Er glaubt durch die Lebendigkeit seines Gemäldes den Urbericht unendlich zu übertreffen, wenn er seinem Herrn durch einen der Diener für jenes brüske Wort einen Backenstreich versetzen und auf die Frage des Dieners: „antwortest du so dem Hohenpriester?“ den Herrn die sentimentale Antwort wimmern läßt: „wenn ich übel geantwortet habe, so beweise es, wenn aber passend, warum schlägst du mich?“ Doch er glaubt Nichts, er hat keine kraftvolle, wirkungsreiche Ueberzeugung — er copirt nur jene Scene der Apostelgeschichte, die, wie ich in der Kritik der letztern Schrift nachgewiesen habe, selbst schon weiter Nichts ist als eine mißlungene Copie des evangelischen Urberichts vom Verhör Jesu vor dem Hohenpriester. Er copirt — copirt höchst unglücklich eine selbst schon verfehlte Copie.

Seinen Jesus schickt er zwar auch noch zum regierenden Hohenpriester, den er — also übereinstimmend mit Matthäus — Kaiphas nennt, während ihn der Urbericht und Urlukas noch nicht mit seinem Namen aufführten — aber das Verhör, — das eigentliche Verhör, welches vor diesem nun erfolgen müßte, berichtet er nicht — aus dem einfachen Grunde nicht, weil er das Wort vom Abbruch dieses Tempels und von dem Neubau desselben bereits im Eingange seines Werks mit der verfrühten Tempelreinigung in Zusammenhang gebracht hat.

Wenn man daher Jesum am Morgen vom Kaiphas, ohne daß ein wirkliches Verhör erfolgt war, ins Prätorium führt — oder vielmehr nur bis zum Prätorium, da die Juden, um sich für den Genuß des Paschalamms auf den Abend nicht zu verunreinigen, nicht ins Haus treten wollen, — wenn Pilatus demnach aus dem Regierungsgebäude heraustreten und zum Dank für seine herablassende Gefälligkeit so wie für seine ruhige Frage, was sie gegen diesen Menschen für eine Anklage hätten, sich die abentheuerlich trotzige Antwort gefallen lassen muß: „wäre Dieser

kein Verbrecher, so würden wir ihn dir nicht überliefern" — wenn dann Pilatus sich so weit seine Würde vergeben muß, daß er Jesum in seinen Verwahrsam nimmt, ehe er von den Juden erfahren kann, weshalb er das Leben verwirkt habe (C. 18, 28—32) — so hat der Vierte vergessen, uns die Hauptsache zu melden. Wir haben von ihm weder erfahren, daß Jesus in Folge eines Verhörs des Todes schuldig befunden sey, noch weshalb er nach der Ansicht der Juden den Tod verdient habe.

Als der Vierte die Rohheiten, denen Jesus nach seiner Verurtheilung ausgesetzt war, in den Backenstreich verwandelte, den ihm ein Diener, durch das Brüske seiner Verantwortung beleidigt, versetzte, sah er nicht, daß diese Mißhandlungen, die der Schöpfer des Urberichts im Buch des Propheten (Jes. 50, 6) kennen gelernt hatte, vielmehr den unschuldigen Dulder treffen müssen.

Als er endlich das Zeugenverhör ausließ und dem Spruch vom Tempel jene unnatürliche Stellung gab, bedachte er nicht, daß gegen den Herrn wie gegen den Gerechten der Psalme (z. B. Ps. 27, 12) falsche Zeugen aufstehen müssen, ahndete er nicht, daß die Priester gerade diesen Spruch vom Tempel zum Verderben des Herrn benutzen zu können glaubten, weil die Priesterschaft auch den Propheten Jeremias schon wegen seiner Weissagung vom Untergang des Tempels auf Tod und Leben angeklagt hatte, — konnte er es also auch nicht bemerken, daß der erste Bildner eine Wendung des alttestamentlichen Originals wörtlich in seine Darstellung mit herüber genommen hatte: — wenn nämlich die Ankläger und Richter des Jeremias sagen (Jer. 26, 11), „er ist des Todes schuldig, er hat wider diese Stadt geweissagt, wie ihr mit euern Ohren gehört habt", so fragt der Priester des evangelischen Urberichts (Marc. 14, 46): „ihr habt die Blasphemie gehört, was

dünket euch?" und erwiedern die Richter: „er ist des Todes schuldig."

Auch Lukas hat den Urbericht nicht mehr verstanden. Während sein Jesus nach der Gefangennehmung überhaupt nur „ins Haus" des Hohenpriesters gebracht wird und erst am Morgen das Verhör und die Verurtheilung erfolgt, läßt er die Verläugnung Petri gleichwohl noch in der Nacht geschehen, ist dieselbe somit nicht mehr derjenige Vorfall, der das Maaß der Leiden dieser Nacht voll macht. Das Verhör hat er völlig in Unordnung gebracht, indem er den Herrn jetzt schon zum Theil das Benehmen befolgen läßt, welches derselbe nachher vor Pilatus gegen seine Ankläger beobachtet — er läßt ihn nämlich jetzt schon ausweichend antworten, eigentlich Winkelzüge machen, während es erst nachher seine Würde verlangte, auf die Anklagen seiner Gegner gar nicht mehr zu antworten. Gleichwohl zwang den unglücklichen Verbesserer des Urberichts die natürliche Kraft desselben seine unpassende Neuerung selbst wieder umzustoßen, wenn wir nämlich nach der ausweichenden Antwort Jesu auf die Frage, ob er der Christus sey (C. 22, 67. 68): „wenn ich es sage, glaubet ihr doch nicht, und wenn ich frage (!), werdet ihr mir weder antworten, noch mich loslassen", erwarten müßten, daß er sich nun aller Antwort enthalten würde, fügt er dennoch unmittelbar an jene ausweichende Wendung die unumwundene Erklärung, daß des Menschen Sohn von nun an zur Rechten der Macht Gottes sitzen wird. Freilich hat er damit noch nicht gesagt, daß er der Gebenedeite sey — das Verhör muß demnach wieder von vorn anfangen — die Richter fragen, als wäre die Frage nicht bereits gestellt, ob er der Sohn Gottes sey, worauf Jesus bejahend antwortet und die Gegner ausrufen: was bedürfen wir noch eines Zeugnisses — noch eines Zeugnisses, als ob sie vorher nach Zeugnissen gesucht

hätten! Lukas hat der vorgeführten Zeugen und ihrer Aussagen mit keinem Wort gedacht — die vorhergehende Verläugnung Petri und Mißhandlung des Herrn hat ihm nämlich für die richtige Ausbreitung des Berichts keinen Raum gelassen — er hat in seiner Angst einen wichtigen Zug ausgelassen, nachdem er das Ganze verrückt und verschoben hat — wie die Verläugnung Petri nur nach der Verurtheilung Jesu ihren richtigen Platz hat, so die Verspottung des Herrn nur nach seiner Erklärung, daß er der Herr der Herrlichkeit sey.

Den prätentiösen Dunst, in welchen der Vierte die Ankündigung von Petri Verläugnung gehüllt hat, brauch die Klarheit des Urberichts nur mit Einem Strahl zu treffen, um ihn augenblicklich zu zerstreuen. Die geheimnißvolle Erklärung Jesu, er müsse jetzt ihnen, den Jüngern, dasselbe sagen (C. 13, 33), was er früher einmal den Juden gesagt habe, sie würden ihn suchen, aber wo er hingehe, könnten sie nicht hinkommen — diese Erklärung, die die Jünger natürlich so wenig verstehen, wie sie die Juden verstanden, soll jene Ankündigung veranlaßt und herbeigeführt haben. Petrus möchte nämlich seine Neugierde befriedigen und fragt den Herrn: „wo gehst du hin?“ Die Antwort Jesu: „wo ich hingehe, kannst du nicht folgen, später aber wirst du mir folgen“, kann er natürlich noch weniger verstehen, da er die Sage von seinem Märtyrertode, die der Vierte im Sinne hat, noch nicht kannte, mit seiner Antwort und Verwunderung, weshalb er nicht jetzt schon dem Herrn folgen könne, da er ja sein Leben für ihn lassen würde, machte er es aber dem Vierten möglich, nun endlich zur Eröffnung Jesu zu kommen: „Du wirst dein Leben für mich lassen? Wahrlich, wahr-

lich, ich sage dir, ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verläugnen."

Also jetzt, beim letzten Mahle, welches Jesus mit den Seinigen hielt, soll er ihnen über seinen Tod und Hinweggang dieselbe geheimnißvolle, eigentlich haltlos schwebende und dunstartige Mittheilung gemacht haben, die er früher einmal den Juden gemacht hatte? Jetzt im letzten Augenblick, den er mit den Seinigen noch zusammen war, soll er ihnen dieselben geheimnißvoll verschrobenen Worte hingeworfen haben, die er früher einmal den Juden entgegengehalten hatte? Er hat ihnen vielmehr, antwortet der Urbericht und damit ist das Unding gerichtet, als er noch in Galiläa war, auf das unzweideutigste seinen Tod voraus verkündigt und jetzt, auf diesem letzten Mahle hat er ihnen sein Opferblut und seinen Opferleib zum Genuß gegeben!

In einer andern Weise hat Lukas den Bericht zu einem Unding gemacht. Auf einmal, ohne allen Anlaß, nachdem er den sinnlosen Streit der Zwölfe über den Vorrang geschlichtet, bemerkt Jesus (C. 22, 31—34): „Simon, Simon, der Satan hat euer begehrt, auf daß er euch sichten möge wie den Weizen, aber ich habe für dich gebeten, auf daß dein Glaube nicht ausgehen möge, und wenn du dich dereinst bekehrst, so stärke deine Brüder!" Petrus betheuert darauf, daß er dem Herrn in Gefängniß und Tod folgen werde, worauf er hören muß, er werde ihn vielmehr dreimal verläugnen, ehe heute der Hahn krähen wird.

Jene Reflexion auf die ferne Zukunft, in der Petrus die Brüder stärken soll, lenkt aber nicht nur in ungehöriger Weise von dem gegenwärtigen Interesse ab, sondern zerstört auch den Schluß der Episode, um die es sich in diesem Augenblicke handelt, da sie die Bekehrung des Petrus in eine ferne Zeit

verschiebt, während der letzte Hahnenschrei vielmehr den Jünger so erschüttern soll, daß er in Thränen und in diesen Thränen auch sein Vergehen und seine Schuld zerfließt.

Freilich hat Lukas den erschütternden Eindruck des Hahnenschreis vollständig paralysirt und aufgehoben, wenn er durch das Gebet Jesu die Entscheidung herbeiführt — aber desto schlimmer für ihn — desto schlimmer für seine Darstellung, wenn er am Ende auch dieses Gebet wieder überflüssig macht und Petrus nach der dritten Verläugnung dadurch zu sich selbst gebracht wird, daß der Herr, ohne daß man sehen könnte, wie es möglich war, da Jesus drinnen im Palast, Petrus draußen auf dem Hofe sich befand, sich zu ihm umwandte und ihn anblickte!

Der Urbericht, den uns Matthäus und Marcus erhalten haben, brauch mit seiner sichern Kraft und reinen Symmetrie nur aufzutreten, um sein Uebergewicht über die Schwäche und Verwirrung der spätern Fortbildung wieder zu erhalten. Jesus eröffnet den Jüngern beim Aufbruch nach Gethsemane, daß sich in dieser Nacht Alle an ihm ärgern würden, Petrus betheuert, wenn es auch Alle thäten, er würde es nicht thun, worauf ihm Jesus — diese feine Verschlingung der Antithese hat uns nur noch Marcus erhalten (C. 14, 30) — zur Antwort gibt: „heut, in dieser Nacht, ehe zweimal der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verläugnen."

Vollständig ist der Urbericht jedoch erst hergestellt, wenn wir den Schluß streichen, der in den Schriften des Matthäus und Marcus dem einzig möglichen und richtigen Schlusse nachschleppt (Marc. 14, 31. Matth. 26, 35) — den Satz nämlich, daß Petrus nur noch mehr sich vermaaß, er werde Jesum, auch wenn er mit ihm sterben müßte, nicht verläugnen, und daß Alle in gleicher Weise sprachen. Alle dürfen nicht mehr auf-

treten, nachdem Petrus sich ihnen schon als Ausnahme entgegengestellt hatte — Petrus darf nicht mehr auftreten, nachdem Jesus mit seinem entschiedenen Wort dazwischen getreten — noch weniger darf das Erzählungsstück mit der Dissonanz einer Ueberhebung des Petrus schließen, die ohne Rüge und Zurechtweisung bleibt, nachdem die Vermessenheit seiner ersten Betheuerung an der Antwort Jesu ihre gerechte Strafe erhalten hatte.

Lukas hat nicht eine einzige Wendung, die darauf hinwiese, daß zu seiner Zeit dieser unpassende Schluß schon vorhanden war.

Wenn es zur Verläugnung selbst kommt, so hat der Schöpfer des Urberichts wieder bewiesen, daß er es noch wußte, was Zusammenhang heißt und welche Mittel man anzuwenden hat, wenn man den beabsichtigten, den richtigen Effect erreichen will. Im Hofe des hohenpriesterlichen Palastes, am Feuer, an dem er sich mit dem Gesinde wärmt, redet den Petrus (Marc. 14, 66—72) eine von den Mägden als einen solchen an, der auch in der Gesellschaft des Nazareners gewesen sey — er läugnet, zieht sich in die Vorhalle zurück und der Hahn kräht. Dieselbe Magd, da sie ihn wieder erblickte, decouvrirt ihn den Umstehenden, er läugnet und läugnet wiederum, als kurz darauf die Umstehenden bemerkten, daß ihn sein galiläischer Dialekt allerdings verrathe. Dießmal läugnet Petrus mit einem Schwur, da kräht der Hahn, er erinnert sich der Worte Jesu und weint.

Und weint — für diesen Schluß hatte der Vierte kein Auge mehr, nachdem er unter dem Gesinde unruhig hin und her gesucht und für jede der drei Verläugnungen immer andere Leute ins Treffen geschickt, die dritte sogar durch die Bemerkung eines Freundes des verwundeten Malchus, er habe ihn, den Petrus, im Garten bei Jesus gesehen, herbeigeführt hatte, und als

er die erste Verläugnung durch die Bemerkung der Thürsteherin, die dem Petrus auf die Empfehlung jenes andern Jüngers den Eintritt gewährte, herbeiführte (C. 18, 16. 17), konnte er vor lauter Streben nach Anschaulichkeit der Darstellung nicht bemerken, welche entweder widerliche oder nichtssagende Rolle jener Andere spielt, während Petrus, sein Mitjünger, fällt und den gemeinsamen Meister verläugnet.

Weder Lukas noch Matthäus haben es gesehen, wie das zweimalige Auftreten derselben Magd und das zweimalige Krähen des Hahns die Entwicklung des Ganzen zusammenhält — sie lassen den Hahn nur nach der letzten Verläugnung krähen und die Bemerkung, die die zweite Verläugnung zur Folge hat, von einer neuen Person, Lukas überhaupt von einem Andern, Matthäus von einer andern Magd ausgehen.

Matthäus allein hat durch die eingeschobene Episode vom Ende des Verräthers (C. 27, 2—11) die Entwicklung der Begebenheiten aufgehalten und die beiden zusammengehörigen Angaben, daß man Jesum zu Pilatus führte und daß er nun vor dem Landpfleger stand, weit von einander losgerissen. Aber er gibt uns die Episode wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt, er hat ihr ihren innern Zusammenhang gelassen und sie richtig an das Vorhergehende angeknüpft, während sie der Ueberarbeiter des Lukasevangeliums, der ihr in der Apostelgeschichte ihren Platz anwies, unnatürlich gestellt und um seines verfehlten Pragmatismus willen sogar außerordentlich beschädigt hat.

Beide wissen von einem Blutacker zu erzählen, dessen Name das Andenken an den Verräther unterhielt — während er aber in der Schrift des Matthäus diesen Namen daher bekam, weil

die Priester ihn mit dem Blutgeld erstanden, welches Judas ihnen in der Verzweiflung wieder zugeworfen hatte, rührt sein Name in der Apostelgeschichte daher, daß der Verräther, der ihn sich mit dem Geld der Priester gekauft hatte, einstens jählings — es wird nicht gesagt, wo, noch bei welchem Anlasse — herabstürzte und mitten von einander borst, so daß alle seine Eingeweide herausfielen — woher also? Die Sprache des Compilators ist so schwebend und haltungslos, daß selbst die Frage, ob der Acker von dem Kaufgelde oder vom blutigen Ende des Verräthers seinen Namen erhalten hat, vom Ueberfluß wäre. Der Compilator spricht so unsicher, daß sogar der Schein des Zusammenhangs verschwindet.

Nach Matthäus erhängt sich der Verräther augenblicklich, als er Jesum von den Priestern verurtheilt sieht, und der Acker, der mit dem Blutgeld erstanden war, erhielt in der Folge seinen Namen — in der Apostelgeschichte dagegen, wo Petrus die Ersatzwahl für den bestraften Verräther unmittelbar nach der Himmelfahrt Jesu in Vorschlag bringt, gedenkt derselbe in seiner Rede des schrecklichen Endes des Verräthers wie einer längst vergangenen Geschichte, setzt er voraus, daß Judas den Acker längere Zeit besessen habe, und spricht er zugleich so, als habe der Acker den Namen, den ihm „alle Bewohner Jerusalems gaben", gleichfalls schon seit längerer Zeit getragen — also welche Verwirrung der chronologischen Voraussetzungen — welche Unbedachtsamkeit, den Petrus unmittelbar nach der Himmelfahrt (Apostelgesch. 1, 19) so sprechen zu lassen, als hätte sich die Benennung des Ackers, von der der ursprüngliche Verfasser des Berichts wie von einer zu seiner Zeit noch bestehenden spricht, schon seit längerer Zeit gemacht.

Matthäus gibt uns den ursprünglichen Bericht, denn er gibt ihn uns in der Form, in der seine Genesis aus der alt-

testamentlichen Weissagung noch deutlich zu erkennen ist. Darum nur muß seine Verzweiflung, als die Priester derselben spotteten, dem Verräther so viel Kraft geben, daß es ihm gelingt, die Silberlinge, für die er seinen Herrn verkauft hat, mitten in den Tempel zu werfen, damit der Preis, um den das Volk den Allerhöchsten abgeschätzt hat, ebendaselbst liege, wo ihn der Prophet schon früher auf das Geheiß Jehova's deponirt hatte (Zach. 11, 13) — der Allerhöchste hat den Tempel verlassen und statt seiner ist daselbst nur noch der Spottpreis zu finden, um den ihn sein Volk abgeschätzt hat.

Matthäus, d. h. der Verfasser des Berichts, den er so eben copirt, citirt aber nicht den Zacharias, dem die dreißig Silberlinge als Preis des Höchsten entlehnt sind, sondern den Jeremias, weil nämlich in dessen Schrift der Töpferacker, den die Priester für das Blutgeld kauften, seine Heimath hat — es ist jene Stätte, wo die Töpfer arbeiteten und der Prophet (Jerem. 19, 1—11) im Angesicht der Aeltesten des Volks und der Priester zum Zeichen, wie auch Jehova dieß Volk und diese Stadt zerbrechen wird, einen irdenen Krug zerschmetterte. Durch ihren Ankauf haben also die Priester selbst auf den Töpferacker das Unterpfand getragen, welches Jehova im Untergang der Stadt auszulösen hat.

Uebrigens hat auch der Schöpfer des Urberichts, den uns Marcus erhalten hat, das Buch des Zacharias im Auge gehabt, aber mit seiner bewährten Weisheit und Sparsamkeit benutzt, als er ihm nur die Notiz entlehnte, daß der Messias überhaupt für Geld verkauft worden ist. Den Zug, daß für den Himmlischen nur einen Spottpreis gegeben sey, hat er als unbrauchbar fallen lassen, er läßt es sogar — also sehr vorsichtig! — dabei sein Bewenden haben (Marc. 14, 11), daß die Priester dem Judas für seinen Verrath überhaupt nur Geld

versprachen, und erst Matthäus — oder vielmehr derjenige, der die Episode vom Ende des Verräthers in das Evangelium eingefügt hat, hat dem Zacharias wörtlich nachgeschrieben, als er den Judas mit der frechen Frage: „was gebt ihr mir?" zu den Priestern treten und diese sogleich darauf ihm dreißig Silberlinge darwägen ließ (Matth. 25, 15. Zach. 11, 12).

7.

Das Verhör vor Pilatus.

Bewundernswürdig wie das Geschick, mit dem der Vierte das Verhör vor dem Hohenpriester geleitet hat, ist auch die Kunst, mit der er die Verhandlungen zwischen Pilatus, Jesus und den Juden zu Ende führt.

Obwohl die Juden trotz alles Geredes über das Todeswürdige des Verbrechens Jesu kein Wort über die Natur des Verbrechens selbst hatten fallen lassen, fragt Pilatus drinnen im Prätorium seinen Gefangenen (C. 18, 33), ob er der Judenkönig sey.

Jesus stellt ihm die Gegenfrage, ob er das von sich selber spreche, oder ob es ihm Andere gesagt haben, d. h. ob er seinen Anspruch auf die Königswürde vom römischen Standpunkte aus betrachte oder von dem Standpunkte aus, von dem ihn seine jüdischen Ankläger betrachteten — nein! nein! er will es wissen, ob Pilatus in der Weise von sich selber spreche, daß in seiner Frage vielleicht ein göttlich gewirkter Glaube sich ausspricht — doch abermals nein! beide Richtungen der Frage,

beide Tendenzen gingen dem Vierten durch den Kopf — er ist so reich an Gedanken und weiß die Sprache so meisterhaft zu handhaben, daß die Frage mit der sinnlosen Voraussetzung, der Römer könne als Römer den Anspruch Jesu auf die Königswürde anders betrachten als die Juden, oder die Juden würden dem römischen Beamten, wenn sie mit ihm über die Sache sprachen, sie nicht gerade in dem gefährlichen Lichte gezeigt haben, in dem sie dem Römer erscheinen mußte, zugleich die pretentiöse Wendung verbindet, wonach Jesus mit der angstvollen Sucht, die ihn im vierten Evangelium beständig plagt, selbst jetzt noch im Augenblick der Katastrophe dem entfernten Schein, daß er sich vielleicht einen neuen Anhänger verschaffen könne, entgegenblinzelt.

Mit den Worten: „bin ich ein Jude? dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überliefert", lehnt Pilatus jede Antwort ab, verläugnet er aber auch zugleich seine amtliche Stellung, die ihm die Untersuchung der vermeintlichen Ansprüche Jesu zur Pflicht machte. Obwohl er somit die Untersuchung von sich hinwegschiebt, fragt er dennoch in demselben Athemzuge: „was hast du gethan?" Jesus soll nämlich Anlaß zu seiner Erklärung erhalten, daß sein Reich nicht von dieser Welt sey — die neugierige Frage des Landpflegers: „also bist du doch ein König?" soll darauf dem Herrn die weitere Gelegenheit verschaffen, ein Paar Formeln seines dogmatischen Systems herzusagen, und da er zu diesem Zwecke auch das Wort „Wahrheit" in den Mund nimmt, so fragt Pilatus: „was ist Wahrheit?" und geht hinaus zu den Juden, damit das Gespräch endlich einmal zu Ende kommt.

Mit derselben unermüdlichen Ausdauer, die der Vierte bei der Ausarbeitung dieses Gesprächs bewiesen, führt er nun auch die Verhandlung zwischen Pilatus und den Juden aus — d. h.

er läßt sie sich in die unendliche Langeweile verlaufen, läßt dieselben haltlosen Wendungen sich so oft wiederholen, daß das Machwerk seines Pragmatismus endlich in seiner eignen unfruchtbaren Einförmigkeit zerfallen muß.

Pilatus spricht vor den Juden (V. 38) seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu aus und schlägt doch nur, um ihn zu retten, den ängstlichen Mittelweg ein, daß er ihnen mit Berufung auf die Paschasitte, wonach er ihnen zu dieser Zeit einen Gefangenen losgab, den Vorschlag macht, ob er ihnen nicht den Judenkönig freigeben solle.

Er will den Angeklagten retten und reizt in unbesonnenem Muthwillen die Juden durch die Form seines Antrags — er spricht als Richter und vergißt sich so weit, daß er den Unschuldigen mit dem Titel der von ihm verworfenen Anklage bezeichnet!

Nachdem die Sache damit, daß Pilatus dem Volke, welches den Räuber Barrabas frei haben will, nachgibt, Jesum geißeln läßt und den Soldaten preisgibt, die ihm einen spöttischen Königsanzug anthun und ihn verhöhnen und mißhandeln — ihr Ende erreicht hat, fängt sie von vorn wieder an.

Pilatus präsentirt den Juden den vermeintlichen König in seiner schmachvollen Pracht und ist so thöricht, die Hoffnung zu hegen, daß er damit für seine Anträge Gehör gewinnen werde (C. 19, 4)!

Als die Hohenpriester und ihre Diener mit wildem Geschrei die Kreuzigung verlangen, erwidert ihnen Pilatus: „nehmt ihr ihn und kreuzigt ihn!" — und sie haben es ihm doch schon vorher gesagt, daß ihnen das Recht, die Todesstrafe zu vollziehen, nicht zustehe!

In demselben Athemzuge, indem er ihnen den Gefangenen preisgibt, betheuert er nochmals seine Ueberzeugung von dessen

Unschuld, damit ihn die Juden durch ihre Antwort: „nach unserm Gesetz ist er schuldig, weil er sich selbst zum Sohne Gottes gemacht hat", „noch mehr" in Furcht versetzen, — und es ist bisher mit keinem Wort gesagt, daß ihm Jesus und die ganze Angelegenheit Scheu eingeflößt habe.

Seine wachsende Furcht treibt ihn wieder ins Prätorium zum Herrn und derselbe, der, wie es anfangs den Anschein hat, entschlossen ist, nicht mehr zu antworten, läßt sich endlich, da Pilatus ihm zu bedenken gibt, daß er Gewalt habe, ihn kreuzigen zu lassen oder ihn frei zu geben, zu einer Antwort bewegen, indem er den Spruch von der Macht der Finsterniß, deren augenblickliche Autorisation er in der Schrift des Lukas bei seiner Gefangennehmung (Luk. 22, 53) anerkennt, variirt*) — ein drohendes Argument bestimmt ihn also, (so tief hat der Vierte seinen Herrn degradirt), seinen anfänglichen Vorsatz aufzugeben!

Während die Angelegenheit darauf in ihren ersten Anfang zurückfällt, Pilatus „von da an" (C. 19, 12), obwohl er von Anfang an bewiesen hatte, daß er diese Absicht habe, ihn frei zu lassen suchte, zwingt den Vierten die Natur der Sache, zu gleicher Zeit zum Schlußact überzugehen — er weiß uns Nichts von Schritten zu berichten, die Pilatus versuchte, um seine Absicht zu erreichen — das Geschrei der Juden, daß Dieser sich zum König mache, dasselbe Geschrei also, das ihn vorher ungerührt ließ, bewegt ihn endlich, sich draußen auf den Richtstuhl zu setzen und — —

das Urtheil auszusprechen? Unmöglich! Der Vierte

---

*) wie die frühere Antwort an Pilatus (C. 18, 36): „wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener kämpfen, daß ich nicht den Juden überantwortet würde", den Spruch des Matthäusevangeliums von den Engels-Legionen variirt.

kann es sich nicht versagen, den längst erschöpften, den unwürdigen Spaß, daß Pilatus Jesum den Juden als ihren König präsentirt, sich wiederholen zu lassen, und nachdem er durch das (wiederum längst erschöpfte) Gezänk zwischen dem Landpfleger und den Juden das Ende herbeigeführt hat, krönt er sein Werk mit der Bemerkung (C. 19, 16), daß Pilatus den Juden Jesum zur Kreuzigung überantwortete — den Juden, die zur Execution des Urtheils keine Macht besaßen — den Juden, die nach dem strengen Typus des Urberichts (Marc. 10, 33) den Herrn vielmehr den Heiden, der Weltmacht überantworten — den Juden, denen Pilatus nach der wohlbedachten Sprache des Urberichts (Marc. 15, 15. 16) den Barrabas losgab, während er Jesum zur Geißelung und Kreuzigung überhaupt nur hingab, nämlich den Soldaten, die ihn als die einzig berechtigten Executoren sogleich in Empfang nahmen.

Welches Meisterwerk der Composition hat also der Vierte aus der unnatürlichen Simplicität des Urberichts geschaffen!

Wie unklar und verwirrt ist der Urbericht, wenn Pilatus Jesum, als ihm derselbe von der Priesterschaft überliefert wurde, fragt, ob er der Juden König ist, Jesus es bejaht, aber auf alle weitere Anklagen der Priester schweigt, auch da noch schweigt, zur Verwunderung des Pilatus schweigt, als ihn dieser auf das Schwere der Anklagen aufmerksam macht (Marc. 15, 1—5).

Wie verfehlt war es also vom Schöpfer des Urberichts, Jesum dem Lamm der Weissagung gleich zu machen, das, wenn es zur Schlachtbank geführt wird (Jes. 53, 7), den Mund nicht aufthut!

Wie leblos und steif dieses Bild der Verlegenheit, in der Pilatus nicht weiß, was er zu thun habe! Wie todt die Voraussetzung, daß die Verhandlungen drinnen im Prätorium geschehen, während die Furcht der Juden vor Verunreinigung, die Sorge für ihre Reinheit, die ihnen zum Paschagenuß des Abends nöthig ist, das Theater im vierten Evangelium in zwei Räume theilt und Pilatus aus einem Raum in den andern hin und her läuft.

Wie zusammenhangslos ist die Composition des Urberichts, wenn den Landpfleger der Umstand, daß der Volkshaufe zum Prätorium hinaufstürmt *) und ihn daran erinnert, wie er ihnen zur Paschazeit einen Gefangenen loszugeben pflege, aus der Verlegenheit reißt.

Wie ungeschickt fängt es der Schöpfer des Urberichts an, wenn er uns zeigen will, wie Pilatus von der Unschuld des Gefangenen überzeugt war und den gehässigen Neid, der seine Ankläger antrieb, wohl durchschaute! Wie ungeschickt läßt er den Landpfleger handeln, wenn derselbe die Mahnung an die Paschasitte sogleich dazu benutzt, um dem Volke den Vorschlag zu machen, ob er ihnen nicht Jesum freigeben solle! **)

Kurz, der Urbildner handelte unrecht, als er in dieser ein-

---

*) Marc. 15, 8. ἀναβάς. Der Verfasser, der ohne Weiteres das Regierungsgebäude als die Localität der Scene voraussetzt, hat den erklärenden Zusatz V. 16: ὅ ἐστι πραιτώριον, einen Zusatz, der als Erklärung des innern Hofraums ohnehin sinnlos ist, nicht geschrieben.

**) Der Spott, den wir auch im Marcusevangelium lesen (C. 15, 9): soll ich euch den Judenkönig freigeben? rührt vom Schöpfer des Urberichts nicht her und widerspricht zu grell der ganzen Tendenz der Erzählung. Höchstens hat der erste Bildner etwa geschrieben, was wir im Matthäusevangelium lesen: „Jesum, den sogenannten Christus" (Matth. C. 27, 17).

fachen und natürlichen Weise die Ueberzeugung des Pilatus von der Unschuld Jesu schilderte, wenn er ihn somit jenen Fürsten gleich machte, die auch im Gegensatz gegen die rachsüchtigen Priester erklärten, Jeremias (C. 26, 16) sey nicht des Todes schuldig; — er hat nicht recht daran gehandelt, als er Ordnung und wirklichen Zusammenhang schuf und die verhöhnende Ausstattung Jesu mit den Attributen der königlichen Macht den Soldaten überließ, die den Herrn in Empfang nahmen, als ihn Pilatus durch Volk und Priesterschaft gezwungen verurtheilt hatte.

Wer so zu siegen weiß, wie der Vierte, hat es nicht nöthig, alle, auch die unbedeutendsten Kleinigkeiten zu beachten — d. h. der Vierte brauchte es uns zum Schlusse nicht zu melden, daß Pilatus, während er Jesum zur Kreuzigung überantwortete, den Barrabas dem Volke frei gab — wer mit seinem reichen Pragmatismus so große Zwecke wie der Vierte verfolgt, brauchte den unbedeutenden Contrast, den der Urbildner mit jener Combination beabsichtigte und erreichte, nicht zu beachten. Was kümmerte es ihn, daß Barrabas — „der Sohn des Vaters" — das lügenhafte Abbild dessen ist, den sein Vater vom Himmel herab seinen geliebten Sohn nannte — daß die Juden nach dem Lugbild verlangten *) und das Urbild verwarfen — daß sie denjenigen, der sich in einem Aufstande mit Blut befleckt hatte, dem Herrn des Himmelreichs vorzogen, dessen Bürger den Kindlein gleichen müssen — daß endlich in diesem Augenblicke derjenige, der sein Blut für die Sünden des Volks und der Welt vergießen sollte, in ähnlicher Weise gewählt wurde, wie am Versöhnungstage auch über Zweie das Loos geworfen wurde,

*) Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die wirkliche Geschichte von einer Paschasitte, auf die sich das Volk berief, Nichts weiß.

über die zwei Böcke nämlich, von denen der eine dem Herrn als blutiges Opfer für die Sünde des Volks fallen mußte, während der andere frei ausging?

Nur kleine Geister wie der Schöpfer des Urberichts kümmern sich um die Ordnung des Details und glauben es sich selbst schuldig zu seyn, ihren gehaltvollen Anschauungen auch den plastischen Ausdruck zu verschaffen — die Kunst des Vierten ist über Beides erhaben.

Das verlorene Stichwort im Bericht des Vierten (C. 19, 8), daß Pilatus, als er die letzte Anklage der Juden hörte, sich „noch mehr" fürchtete, findet seine Erklärung im Bericht des Matthäus. In dem Augenblicke nämlich, wo Pilatus den Juden die unglücklich gebildete Frage*) vorlegt, ob er ihnen den Barrabas oder Jesum freigeben solle, und wo wir die Entscheidung des Volks erwarten, schiebt Matthäus jene Episode von der Frau des Pilatus ein, die ihn warnte, er möge sich mit diesem Gerechten Nichts zu schaffen machen (C. 27, 19) — hier also — nur hier wird Pilatus wirklich noch mehr in Furcht gesetzt — erst schreckt ihn der Eindruck, den Jesus auf ihn macht, — jetzt die Botschaft seiner Frau, die um des Gerechten willen in einem Traum dieser Nacht viel hatte leiden müssen; — im Bericht des Vierten schwirrt dagegen das Stichwort unmotivirt und folgenlos an uns vorbei.

Dem Spätern, der diese Episode gebildet hat, schien im

*) unglücklich gebildet, weil der Landpfleger diesen Vorschlag macht, ehe das Volk ihn an die Paschasitte erinnert und ehe es den Barrabas verlangt hatte.

Urbericht die Unschuld Jesu von Pilatus noch nicht stark und ausdrucksvoll genug bezeugt zu seyn — wahrscheinlich ist es derselbe Spätere, der zum Schluß dieses Erzählungsstückes noch das andere Zeugniß bildete, daß Pilatus, nachdem er Jesum verurtheilt hat, öffentlich auf dem Markte sich die Hände wäscht und seine Unschuld am Blute dieses Gerechten betheuert (Matth. 27, 24), d. h. sich als Richter und römischer Beamter auf die bedenklichste Weise bloßstellt.

Was die Verwirrung betrifft, die den Bericht des Lukas zu einer Mißgestalt macht, die Verwirrung, die durch die Absendung Jesu zum Herodes verursacht wird, so ist sie gleichfalls durch die Sucht nach neuen Zeugnissen für die Unschuld Jesu herbeigeführt. Die Spätern sahen nicht, daß der Pilatus des Urberichts, wenn er die Unschuld Jesu betheuert, der gehässigen Priesterschaft gegenüber die gesammte Weltmacht repräsentirt, sein Zeugniß schien ihnen noch nicht genug, und da sie sahen, daß im alttestamentlichen Original die Fürsten sich gegen die Priester für Jeremias erklären, so schleppten sie noch einen Fürsten herbei, den Herodes, damit Pilatus, nachdem er bereits vorher (Luk. 23, 4) seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu ausgesprochen, sie — (zum Ueberfluß) — noch einmal aussprechen und sich zugleich darauf berufen kann (V. 14. 15), daß auch Herodes an ihm keine Schuld gefunden habe. Diese Ueberfüllung des Pragmatismus war schon in früher Zeit in den Urbericht eingedrungen, da auch Justinus in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten die Notiz fand *), daß Pilatus aus besonderer Gunst dem Herodes Jesum gefangen zuschickte.

*) Dial. c. Tryph. p. 331.

Herbeigeführt ist diese Episode in der Schrift des Lukas äußerst peinlich, wenn Pilatus das Stichwort Galiläa, als er in der Verhandlung mit den Priestern zu hören bekommt, daß der Angeklagte das Volk aufgewiegelt habe, indem er in ganz Judäa lehrte und in Galiläa anfing (C. 23, 5), sogleich aufgreift, sich erinnert, daß Herodes, der Landesherr des Angeklagten, zufällig in der Hauptstadt anwesend ist, und Jesum zu ihm schickt.

Anfangs scheint es, als sey das, was zwischen Pilatus und Herodes vor sich ging, nur eine Privatsache, nur eine Gefälligkeit gewesen, die der Landpfleger dem Tetrarchen erweisen wollte, nachher aber, wenn die Sache längst vorüber ist, erfahren wir, daß diese Absendung Jesu zum Herodes einen officiellen Zweck hatte, da Pilatus mit ihm zu gleicher Zeit (C. 23, 15) auch die Priesterschaft abschickte.

Anfangs empfängt Herodes Jesum wie einen Menschen, den er seit langer Zeit schon hatte kennen lernen wollen, und bald darauf, wenn die Priester vor Herodes mit ihren Anklagen auftreten, nimmt die Sache die Form eines Verhörs an — d. h. wird die Scene, wie Jesus vor Pilatus steht und die Priester ihm mit ihren Anklagen entgegentreten, einfach wiederholt und copirt —

aber unnütz wiederholt, da nachher, wenn Jesus von Herodes zurückkommt, die Sache wieder auf dem alten Fleck steht, Pilatus wiederum die Unschuld des Angeklagten betheuern muß und nun in seiner Verlegenheit den Ausweg einschlägt, daß er Jesum —

doch er kann den Vorschlag, daß er Jesum freigeben wolle, nicht wirklich formuliren, die Erinnerung an die Paschasitte ist nicht vorausgegangen und nachher, wenn das Volk auf dieselbe Bezug nimmt (V. 18), schreit es plötzlich, ohne daß ge-

sagt ist, wie es auf diesen Gedanken kam, der Landpfleger solle Jesum nehmen und den Barrabas freigeben.

Kurz, die Urgestalt des Berichts ist gründlich zerstört, die Ueberfüllung, die die Absendung Jesu zum Herodes bewirkt, hat das Ganze in Unordnung gebracht und der Compilator wußte den Rhythmus und den gemessenen Gang des Urberichts so wenig zu würdigen, daß er die Verspottung Jesu in dem Königsanzuge, die nur den Schluß der Entwicklung bilden, wegen ihres rohen Charakters nur von den Soldaten, als Schluß dieses Actes nur von den römischen Soldaten ausgehen kann, denen der Verurtheilte zur Kreuzigung übergeben ist, schon von Herodes in Gemeinschaft mit seinen — mit seinen (!) Soldaten ausgeführt werden läßt.

Auch hier also hat Lukas dem Vierten Bahn gebrochen und ihm gezeigt, wie man es anfangen müsse, wenn man die Plastik eines ursprünglichen Gebildes übertreffen und die correcte Gestaltung durch verschrobene Zusätze verbessern will.

8.

Kreuzigung, Tod und Begräbniß Jesu.

Daß man auf dem Zuge nach der Richtstätte einen Menschen, der so eben vom Felde kam (Marc. 15, 21. Luk. 23, 26) — als ob der Zug selbst ohne Begleiter war und nur Ein Mensch gerade von draußen kommen konnte! — Simon von Cyrene*),

*) Der Zusatz im Marcusevangelium: „den Vater des Alexander und Rufus" ist eine Ueberfülle, die dem Urbericht fremd war. Die beiden Namen sind den neutestamentlichen Briefen entnommen.

dazu requirirte, das Kreuz zu tragen — dieses Zwischenereigniß ist rein und allein zu dem Zwecke gebildet, damit der Leser ja darauf achte, daß Golgatha draußen vor der Stadt liege — draußen, wo Jesus als das Sündopfer des Versöhnungstages, dessen Opferleib außerhalb des Lagers verbrannt wurde, leiden mußte. Der Verfasser des Hebräerbriefs hat demnach die Anschauung, der der Schöpfer des Urberichts folgte, richtig (C. 13, 11. 12) gedeutet, Lukas und Matthäus haben den Bericht einfach copirt, nur daß der Letztere die bedeutsame Bemerkung, daß Simon gerade vom Felde kam, nicht beachtet, vielmehr ausgelassen hat (C. 27, 32) — der Vierte dagegen hat diesen Zug, weil er seine Bedeutung nicht mehr verstand, ganz ausgelassen und hofft die Sache empfindlicher zu machen, wenn er (C. 19, 17) Jesum selbst „das Kreuz tragend" zur Schädelstätte hinausgehen läßt.

Lukas hat das Geleite der klagenden und weinenden Frauen geschaffen: — er hatte nämlich an den Anticipationen der Rede Jesu über die letzte Krisis noch nicht genug und hielt es für passend, daß derselbe auch jetzt noch, wo er vielmehr die Rechnung mit der ganzen Welt und ihrer Geschichte längst abgeschlossen hat, eine Variation auf jene Rede anbringe. Er entlehnt zu diesem Zwecke seinen Quellen eine Variation des Spruchs über das beklagenswerthe Schicksal der Schwangern und Säugenden (Marc. 13, 17) und fügt, damit er es uns ja recht gewiß macht, daß er nur compilirt (C. 23, 31), den abschließenden Spruch hinzu: „wenn das am grünen Holz geschieht, was wird am dürren geschehen" — d. h. einen Spruch, der das Vorhergehende vielmehr im Unbestimmten verklingen läßt, da in den Schwangern und Säugenden, wenn sie wirklich zum Gegensatz gehören sollen, nur die Eine Seite desselben gegeben ist, die andere aber schlechthin unbekannt bleibt.

Die zahlreichen und überaus tiefsinnigen Untersuchungen über die Gründe, die Jesum dazu bestimmten, den bittern Trank, den man ihm sogleich bei der Ankunft auf der Schädelstätte darreichte, zurückzuweisen, werden wir damit zum Abschluß führen, daß wir die ganze Frage streichen.

Der Urbericht wußte nur von Einem bittern Trank, den man Jesu reichte, — es ist der Essig, mit dem man ihn im Augenblick vor seinem Verscheiden tränkte, damit er dem Gerechten gleich würde, dem man (Ps. 69, 21), wenn ihn dürstete, Essig zu trinken gab.

Wenn dagegen Matthäus und Marcus noch von einem frühern Trank — jener spricht von Essig mit Galle, dieser von Wein mit Myrrhe — zu erzählen wissen (Matth. 27, 34. Marc. 15, 23), so reißen sie durch diese Notiz das nothwendig Zusammenhängende, daß man Jesum nach Golgatha brachte und daselbst kreuzigte, mitten durch und fügen sie in den Riß eine Specialität, einen einzelnen Zug, dessen Mißklang zu den allgemeinen Wendungen — (daß man Jesum hinausführte und kreuzigte) — gebieterisch seine Entfernung fordert.

Der Urbildner hat in der Einen Tränkung in seiner plastischen Weise die alttestamentliche Angabe verarbeitet — Matthäus hat die erste Darreichung des bittern Trankes rein und allein in der Absicht gebildet, um die Bitterkeit desselben durch die Galle zu erhöhen, von der der Gerechte des A. T. klagt, daß man sie in seine Speise thut, und Marcus? Die Antwort wird sich am Schluß unserer Arbeit ergeben!

Lukas hat es erfahren, daß der Tempelvorhang, der im Urbericht erst der Macht des Opfertodes Jesu weicht, im letzten Augenblicke vor dem Tode zerriß (C. 23, 45) — diese unglückliche Entdeckung hatte ihm daher den Raum für jene Tränkung entzogen und ihn gezwungen, sie früher (V. 36), also

zur Unzeit anzubringen; der Vierte endlich ist in das Mysterium der Leidensgeschichte so tief eingedrungen, daß es ihm klar geworden ist, wie gerade diese Tränkung die Erfüllung der Schrift vollendete. Sein Jesus weiß in diesem letzten Augenblicke, daß nun Alles erfüllt ist, damit demnach die letzte Erfüllung der Schrift herbeigeführt würde, ruft er: „mich dürstet!" und nachdem er den Essigtrank erhalten, kann er vollkommen beruhigt ausrufen: „es ist erfüllt!" (C. 19, 28—30).

Den Psalmspruch, der es vorschrieb, daß über die Kleider des Gerechten das Loos geworfen wurde, und den der Verfasser des Urberichts in der Plastik seiner Arbeit wiedergegeben hat, hat erst Matthäus (C. 27, 35) citirt. Der Vierte aber, der die beiden parallelen Ausdrücke dieses Spruchs: „meine Kleider vertheilen sie unter einander und über mein Gewand werfen sie das Loos", als Bezeichnungen für verschiedene Theile der Kleidung betrachtete, hat daraus die Geschichte gebildet, daß die Soldaten, die auf einmal zu Vieren geworden sind, die Kleider Jesu zu vier Theilen thaten und unter einander vertheilten, über den Rock aber, da er im Ganzen gewebt war und sie ihn nicht auftrennen wollten — als ob sie die andern Kleider bei der Theilung aufgetrennt hätten! — das Loos warfen — damit, wie der Vierte mit Anführung des Psalmspruchs bemerkt, die Schrift erfüllt würde (C. 19, 23. 24).

Der Urbericht weiß nur von Verspottungen, die Jesus am Kreuz erlitten hat.

Die Tafel mit der Inschrift: der Judenkönig! ist die Fortsetzung des Spotts, den die römischen Soldaten im Hofe des Regierungsgebäudes mit ihm getrieben hatten.

Zu seinen beiden Seiten kreuzigt man zwei Räuber, um ihn dadurch den Verworfenen gleichzusetzen, in Wahrheit aber wurde damit nur die Schrift erfüllt, welche sagt: „er wurde unter die Verbrecher gezählt" (Jes. 53, 12) *).

Die Vorübergehenden und die Priester spotten seiner, wie auch der Gerechte des A. T. darüber klagt (Ps. 22, 7. 8), daß Alle, die ihn sehen, seiner spotten — die Leute höhnen ihn, indem sie dem Spott, den der Gerechte des A. T. ertragen muß, eine Wendung geben, die den vermeintlichen Wunderthäter und König Israels recht empfindlich treffen soll — Matthäus hat daher Etwas Ueberflüssiges gethan, wenn er die Leute außerdem noch (C. 27, 43) den Hohnspruch jenes Psalms: „er hat auf Gott vertraut, der reiße ihn nun aus der Noth, wenn er ihn will", wörtlich anbringen läßt.

Auch die mit ihm gekreuzigt sind, spotten des Herrn.

Als er endlich durch den Ausruf: „mein Gott, mein Gott (Eloi! Eloi!)! warum hast du mich verlassen" sich als den Gerechten des A. T. (Ps. 22, 2) ausgewiesen, spotteten Einige über sein nahes Verhältniß zu Elias: „er ruft den Elias!" und selbst derjenige, der ihm den Essig reichte, entnahm seinen Spott dem Verhältniß, welches den Messias und den kommenden Elias verbindet (Marc. 15, 26—36).

Während Matthäus den Urbericht im Wesentlichen unverändert wiedergibt, mußte Lukas gewaltsame Aenderungen vorneh-

---

*) Nur Marcus (C. 15, 28) hat dießmal die Verweisung auf die Schrift — keiner der drei Andern — der Urbericht hatte nur das bedeutsame Factum.

men, da er nicht nur von Verspottungen zu erzählen weiß, sondern auch von einer Huldigung berichtet, die Jesu am Kreuz zu Theil wurde — in seiner Schrift höhnt nämlich nur Einer der Verbrecher, die neben Jesu am Kreuz hingen, der Andere dagegen macht ihm wegen seiner Rohheit Vorwürfe. Epiphanius meldet zwar, daß in Marcions Evangelium die Antwort fehlte, die Jesus diesem wohlgesinnten Verbrecher gibt, als derselbe ihn bittet, er möge sein gedenken, wenn er in sein Reich kommt — unmöglich kann aber diese Antwort: „wahrlich, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese seyn", allein gefehlt haben, mit der Bitte, die sie berichtigt, sofern dieselbe sich nur auf die ferne Zukunft bezog, hängt sie viel zu eng zusammen, und die Bitte selbst würde ohne Beantwortung viel zu isolirt stehen, als daß wir dem Schluß entgehen könnten, daß wenn die Antwort fehlte, auch die Bitte nicht vorhanden war — weiter dürfen wir aber nicht gehen, weiter können wir nicht zurückschließen, hätte auch der Kern der Episode gefehlt, so würde es Epiphanius auch bemerkt haben. Der Kern der Episode gehörte vielmehr schon der Schrift des Urlukas an und die Angabe des Kirchenvaters hilft uns nur den Widerspruch erklären und beseitigen, der zwischen dem Kern und dem spätern Zuwachs, den der Ueberarbeiter des Lukasevangeliums hinzufügte, stattfindet. In der ursprünglichen Episode spricht der wohlgesinnte Verbrecher von Jesus nur wie von einem Menschen, der Nichts Unrechtes gethan hat (Luk. 23, 39—41) — das schien den Spätern nicht genug, sie verlangten eine ausdrückliche Anerkennung Jesu als des Messias — daher die Bitte des Verbrechers und Jesu Antwort (V. 42. 43).

Sowohl die Ausbreitung dieser Episode, als auch die voreilige Notiz von der Verfinsterung der Sonne haben die Darreichung des Essigs in der Schrift des Lukas weiter nach vorn geschoben und dadurch die Reihefolge der Verspottungen in Un-

ordnung gebracht — es fehlt endlich der Spott, der an die Vorstellung von der Verbindung des Messias mit dem kommenden Elias anknüpft, weil der Ausruf: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", durch einen andern, den der 31ste Psalm bot: „ich befehle meinen Geist in deine Hände", verdrängt ist. Diejenige Quellenschrift, der Lukas folgte *), so wie die andere, wenn es eine andere war, der er die Bitte Jesu: „Vater, vergib ihnen!" entnahm, hatten also bereits die Anlage des Urberichts, wonach Jesus seinen einzigen Ausruf demselben Psalm entlehnen sollte, in welchem der Spott der Leute vorgebildet ist, nicht mehr verstanden.

Der Vierte war natürlich am wenigsten dazu fähig, die Anlage des Urberichts zu begreifen: — das Interesse, das er am ungenähten Rock nahm, machte ihn für einen Theil des Details blind — die Bedeutung, die der Durst Jesu für die Erfüllung der Schrift hatte, verdrängte den letzten Spott und gab dem letzten Ausruf Jesu eine andere Gestalt — die ersten Spottreden der Anwesenden und Vorübergehenden mußten wegfallen, nachdem der unfruchtbare Streit der Hohenpriester mit Pilatus wegen der Ueberschrift am Kreuz **) durch den Umstand, daß die Richtstätte nahe bei der Stadt war (!) und viele Juden demnach (!) den Spott des Pilatus lasen, auf das mühseligste herbeigeführt war — was endlich von Raum noch vorhanden war, nahm die Episode der Verhandlung Jesu mit dem Lieblingsjünger in Betreff seiner Mutter ein, eine Episode, der zu Liebe der Vierte die Frauen, die im Urbericht (Marc. 15, 40),

---

*) Auch Justinus (Dial. c. Tryph. p. 333) las in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten diesen neuen Spruch.

**) Daß diese Ueberschrift hebräisch, griechisch und lateinisch geschrieben war, hat der Vierte von Lukas erfahren.

wie es sich für sie ziemte, „von weitem“ zusahen, bis an den Fuß des Kreuzes vorgedrängt hat.

Die Angaben des Urberichts über die Dauer der letzten Leiden Jesu sind sehr genau und durch eine gewisse Symmetrie bestimmt. Es war die dritte Stunde, als man Jesum ans Kreuz schlug, die sechste, als die Finsterniß eintrat, die bis zur neunten dauerte, die neunte ging zu Ende, als Jesus verschied. Die sechste ist demnach die Stunde des Mittags, da diese ganze Symmetrie auf dem Contrast beruht, daß die Finsterniß eintrat, als die Sonne ihren Culminationspunkt erreicht hatte.

Während Marcus (C. 15, 25) uns auch die Stunde meldet, in der man Jesum ans Kreuz schlug, melden uns Matthäus und Lukas nur die Zeit und Dauer der Finsterniß — die Ueberfüllung, die jener durch seine Reflexion über die Verloosung der Kleider, dieser durch das Gebet Jesu für seine Feinde in den Anfang des Erzählungsstücks gebracht hatte, ließ ihnen für jene Notiz keinen Raum übrig — dem Vierten endlich hatte die Menge seiner Episoden sogar den Raum für die Notiz von der Finsterniß entzogen, und wenn er doch einmal eine Zeitangabe für nothwendig hält, so greift er aufs gerathewohl in die Berichte seiner Vorgänger, greift er die erste beste Zahl auf und meldet er uns (C. 19, 14), es sey zur sechsten Stunde gewesen, als Pilatus dem stürmischen Andringen der Juden endlich nachgab und ihnen Jesum zur Kreuzigung überlieferte.

Auch für das Große und Ungeheure, daß beim Verscheiden Jesu der Tempelvorhang zerriß, die Gottheit also das Privilegium des gesetzlichen Heiligthums aufhob, hatte der Vierte kein Auge — hatte er bei der Menge und Größe seiner neuen Interessen keine Aufmerksamkeit übrig behalten — ebenso hatte ihm seine Angst für die Reinigkeit der Juden, die heut Abend das Paschalamm genießen wollen (C. 19, 31), nicht erlaubt, das Zeugniß des römischen Hauptmanns für das Opfer des jüdischen Hasses zu beachten, und die großmächtige Offenbarung, die er am Leichnam Jesu beobachtete, hätte ihm dieses Zeugniß, falls es seine Augen auf sich ziehen wollte, sehr gleichgültig machen müssen.

Nachdem im Urbericht das Maaß des Spottes voll geworden und Jesus, während er am Kreuze hing, nur Spott erfahren hatte, beginnt im Augenblick seines Verscheidens die Umwendung, der Tempelvorhang zerreißt, von oben bis unten, in zwei Stücke, das Judenthum verliert den ausschließlichen Besitz der Gottheit und in demselben Augenblick bekennt der römische Hauptmann, der mit seinen Soldaten zur Execution befohlen war: „wahrlich, der ist in Wahrheit — (wie Matthäus und Marcus berichten) — Gottes Sohn — (wie Lukas berichtet und der Urbildner, der Nichts übereilt, wahrscheinlich auch geschrieben hat) — ein Gerechter gewesen!"

Lukas, der bereits den Zug nach der Richtstätte durch das Geleite der weinenden und wehklagenden Frauen verherrlicht hat, läßt die Haufen, indem sie sich auf die Brust schlagen, von der Richtstätte nach Hause zurückkehren, d. h. die Weissagung des Zacharias von der Klage über den Ermordeten (Zach. 10, 12) sich erfüllen — Matthäus endlich hat die beiden zusammengehörigen Notizen von dem Zerreißen des Tempelvorhangs und vom Ausruf des Hauptmanns durch die neue Episode, wo-

nach in diesem Augenblick in Folge eines Erdbebens die Gräber sich öffneten und die Ahnväter des Volks aus den Gräbern stiegen, in die heilige (!) Stadt gingen und Vielen sich zeigten *), von einander gerissen (E. 27, 50—54). In der Verwirrung dieser Notizen hat er sogar den ungehörigen Schein erzeugt, als ob der Hauptmann erst durch den Vorgang bei dem Erdbeben, also auch durch die Erscheinung der Erzväter zu seinem Ausruf gebracht sey — d. h. er hat die Auferstehung der Heiligen zu einem bloßen Schauwunder gemacht, während sie nach der Absicht des ursprünglichen Erfinders vielmehr selbstständige Bedeutung hatte und rein und allein das Schreckliche des Geschehenen zur Anschauung bringen sollte: — was das Volk so eben begangen hat, ist so entsetzlich, daß es die Ahnen aus dem Todesschlafe weckt, sie aus der Grabesruhe aufschreckt, und wenn sie nun dastehen und die Gräuelthat ihres Volks sehen, so konnte es ihnen nicht in den Sinn kommen, der „heiligen" Stadt einen Besuch abzustatten — die Stadt ist vielmehr entweiht, das Heiligthum seines Privilegiums beraubt — der Erfinder der Episode hat daher die Ahnen des Volks nur in der Absicht aus ihren Gräbern gerufen, damit sie den entweihten Boden verlassen und dem Volk als Zeugen des unvermeidlichen Strafgerichts erscheinen.

Für den Schöpfer des Urberichts ist Joseph von Arimathia nur ein „honnetter" Mann, da diese Ehrbarkeit seines Wesens

*) und zwar jetzt, sogleich nach ihrer Auferstehung, nicht nach seiner, Jesu Auferstehung, wie die spätere Scrupulosität geändert hat, um Jesu das Privilegium, wonach er der Erstling der Auferstehung ist, zurückzugeben.

und seiner Haltung hinreichte, um seine Theilnahme für den Gekreuzigten und den Muth zu erklären, den er bewies, als er den Landpfleger um den Leichnam Jesu bat — ein Rathsherr, damit die geweissagte Umwendung, wonach der Messias nach seinem Tode bei dem Reichen sein Grab finden soll, nachdem man es ihm bei den Verbrechern bestimmt hatte (Jes. 53, 9), in Erfüllung gehe, hat endlich die Verwunderung des Pilatus über das frühe Verscheiden Jesu und seine Erkundigung beim Hauptmann der Wache einfach die Bestimmung, den Tod Jesu als wirklich erfolgt zu constatiren (Marc. 15, 42—46).

Diese Verhandlung, deren Bedeutung er nicht mehr kannte, hat Lukas ausgelassen — dafür hat er den Eingang des Berichts überfüllt, indem er auf die Notiz, daß Joseph ein „guter und gerechter" Mann war, die unnöthige Uebertreibung folgen läßt, daß er (C. 23, 5) „ihrem — ihrem! er meint seine Collegen! — ihrem Rath und ihrer That nicht beigestimmt hatte und auch selbst das Reich Gottes erwartete *)" — sodann entschädigt er uns für das Ausgelassene noch durch die Neuigkeit, daß in dem Grabe, in dem Jesu Leichnam beigesetzt wurde, noch Niemand gelegen habe.

Matthäus, der die Verhandlungen über den wirklichen Eintritt des Todes Jesu gleichfalls ausläßt, hat es endlich erfahren, daß Joseph dem Herrn als Jünger angehangen hatte, und nennt ihn, um das Stichwort der Weissagung seinem Berichte einzufügen, einen reichen Mann (C. 27, 57).

Und der Vierte? — der hat noch mehr in Erfahrung gebracht — seinen Nachforschungen verdanken wir die Notiz, daß

*) Diese schleppende und den Fortgang der Erzählung aufhaltende Notiz im gegenwärtigen Marcusevangelium gehört dem Urberichte nicht an

Nikodemus, die Metamorphose des reichen Mannes der Synoptiker, dem Joseph bei der Einbalsamirung des Leichnams Jesu und bei der Beisetzung Hilfe leistete, daß Joseph, ein Jünger Jesu, nur aus Furcht vor den Juden sich bisher verborgen gehalten habe — jeßt also, wo es keine Juden mehr zu fürchten gab, ohne Scheu hervortrat! — ohne seine Nachforschungen, deren Mühseligkeit die andere entspricht, mit der er uns seinen Fund mittheilt (C. 19, 41. 42), würden wir es nicht wissen, daß der Ort, wo Jesus sein Grab fand, ein Garten war, dessen Nähe man benutzte, weil die Zeit drängte und der Sabbath in Kurzem anbrach — (wegen des Rüsttags der Juden, sagt er mit der Schwerfälligkeit eines Menschen, der mit den Sitten der Juden recht vertraut thut und sich gleichwohl erst mit Mühe in dieselben zurückversetzen muß).

Die Nähe des Sabbaths drängte auch die Juden, als sie den Landpfleger angingen und ihn baten, die Leichname noch vor dem Anfang des heutigen Tages abnehmen zu lassen.

Der Sabbath, nicht nur der bevorstehende Anbruch des Paschaabends, ist auf einmal das Motiv geworden, welches die handelnden Personen bestimmt — aber es bleibt dabei, daß heute Paschaabend ist, denn als die Soldaten dem Antrage der Juden gemäß, die nicht nur die Leichname von den Kreuzen abgenommen, sondern auch (nach einer unerhörten und sonst unbekannt gebliebenen Sitte) „ihre Gebeine" zerbrochen haben wollten, mit den Leichnamen der beiden Verbrecher verfahren waren, überhoben sie sich dieser Procedur, als sie zu Jesus kamen und sahen, daß derselbe schon todt war, und stach ihm nur einer der Soldaten in die Seite.

Den Gräuel jener Sitte hat der Vierte erst erfunden, um an dem Umstande, daß Jesus mit der Execution verschont wurde, den Beleg für seinen Satz zu gewinnen, daß Jesus als das

wahre Paschalamm hingeschlachtet war, als die Juden in Begriff waren, das alte, nun zum Schatten herabgesetzte Paschamahl zu genießen — daß Jesu die Beine nicht zerbrochen wurden, sagt er selbst (V. 36), geschah, damit die Schrift (jene Verordnung in Betreff des Paschalammes) erfüllt würde — — die Schrift wurde aber auch erfüllt, als jener Soldat Jesu in die Seite stach — d. h. der Vierte hat diesen Lanzenstich erst gebildet, um auch für jenes Wort des Zacharias: „sie werden ihn sehen, nach dem sie gestochen haben", die Erfüllung zu gewinnen.

Doch er beabsichtigte noch mehr! Er wollte uns beweisen, daß er den sogenannten ersten Brief des Johannes gekannt, aber nicht verfaßt hat. Nur die Wendung dieses Briefs (C. 5, 6. 8), daß Jesus mit Wasser und Blut, d. h. mit der Wasser- und mit der Bluttaufe gekommen sey, hat ihn darauf gebracht, als jener Soldat in die Seite Jesu stach, Blut und Wasser aus der Wunde fließen zu lassen.

Wie mächtig ist der Vierte! Es genügt nur, daß er eine Absicht hat, und augenblicklich steht die Erfüllung da! Wie reich ist er an Motiven! Erst bestimmte die Nähe des Paschaabends die handelnden Personen — jetzt wirkt auch der Umstand, daß heut Abend zugleich der Sabbath beginnt.

Im Urbericht war gestern Paschaabend und reichte Jesus das Blut des neuen Testamentes seinen Jüngern in demselben Augenblick, als die Juden den Schatten, das gesetzliche Paschaopfer genossen — heut, da er gekreuzigt wird, ist der erste Paschatag und der Sabbath, während dessen er im Grabe liegt, ist nun das Gegenbild zu jenem Sabbath, an dem Gott einstens ruhte, — der Sabbath, an dem der Sohn Gottes ruhte, nachdem er die neue Welt geschaffen hatte — ein Tag, dessen Bedeutung hinreichend durch die Sabbathsruhe des Herrn gesichert ist

Der reiche Mann, der Vierte, hat also dieses chronologische Kunstwerk, diese urchristliche Schöpfung zerstört, als er es mit seiner angstvollen Schwerfälligkeit erst aus der Größe jenes Sabbathstages — (weil er zugleich der erste Paschatag war) — erklärte (C. 19, 31), daß die Juden die Abnahme der Leichname von den Kreuzen so eifrig betrieben. Die Bedeutung dieses Sabbaths, der als solcher schon einzig und für den Gläubigen hochherrlich war, hat er verwischt, wie er dem letzten Mahle Jesu den Charakter des großen Opfermahles genommen hat.

Uebrigens war es eine höchst unnöthige Ueberfüllung, wenn Lukas (C. 23, 54) den ersten Paschatag, an welchem Jesus gekreuzigt wird, als Rüsttag bezeichnet und ihm somit seine selbstständige Bedeutung nimmt. Der Urbericht enthielt diesen störenden Ueberfluß noch nicht, und wenn sein Verfasser die Eile, mit der Joseph die Abnahme und Beisetzung des Leichnams Jesu besorgte, erklären wollte, so genügte ihm der Umstand, daß es schon „Abend wurde", daß es also auch des schnellen Entschlusses bedurfte, den Joseph ausführte, als er sich mit seiner Bitte an Pilatus wandte — d. h. die Notiz, die der Erklärung dieser Eile im gegenwärtigen Marcusevangelium nachschleppt, die Notiz (Marc. 15, 42): „da es Rüsttag, der Tag vor dem Sabbath war", ist erst vom Ueberarbeiter des Urberichts eingefügt, und wie die Construction beweist *), dem vierten Evangelium (C. 19, 31) entlehnt.

Am unglücklichsten hat Matthäus das verwirrende Stichwort angebracht, wenn er den Tag, an welchem der Gekreuzigte ruht, nicht einmal als Sabbath, sondern als den folgenden Tag nach dem Rüsttage einführt (C. 27, 62).

---

*) ἐπεὶ ἦν.

9.

Auferstehung und Himmelfahrt.

Nur bis zu dem Punkte, wo der Engel den Frauen, die am Morgen nach dem Sabbath mit ihren Specereien sich nach dem Grabe begeben hatten, die Auferstehung des Herrn meldet und ihnen den Auftrag gibt, sie sollten den Jüngern die Nachricht bringen, daß ihnen der Auferstandene nach Galiläa vorangehen werde — nur bis hieher ist uns im Marcusevangelium das Gefüge des Urberichts erhalten (C. 16, 1—7) — alles Folgende (V. 8—20) ist eine verwirrte Zusammenhäufung von Zügen und Stichworten, die der Ueberarbeiter des Urberichts dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte, so wie den Schriften des Matthäus und Johannes entlehnt hat.

Während Matthäus uns das Gefüge des Urberichts noch verräth, wenn er schreibt (C. 28, 8): „und schnell herausgehend mit Furcht und großer Freude liefen sie dahin, um es seinen Jüngern zu melden", schreibt der Compilator des gegenwärtigen Marcusevangeliums (V. 8): „und herausgehend flohen sie von dem Grabe, denn Zittern und Furcht war sie angekommen", bedenkt er also nicht, daß die Botschaft des Engels die Frauen vielmehr mit freudiger Sicherheit erfüllen mußte — ja, treibt er diese ungehörige Voraussetzung von der Furcht der Frauen so weit, daß er sie in ihrem Schrecken und Entsetzen den Auftrag des Engels nicht einmal ausführen läßt.

In jener Botschaft des Engels hat er die Wendung des Urberichts erhalten, die darauf hinweist, daß der Auferstandene den Seinigen *nur in Galiläa* erscheint, und nachdem er ihnen seine letzten Aufträge gegeben, gen Himmel gehoben wird —

und er folgt nachher der spätern Voraussetzung, namentlich der Darstellung des Lukasevangeliums, wonach Jesus in Jerusalem den Seinigen erscheint und seine letzten Befehle gibt.

Die Botschaft des Engels hat er endlich überflüssig gemacht, wenn er durch den Vorgang des Matthäus und des Vierten sich dazu bestimmen läßt, die Maria Magdalena, der Jesus zuerst erschien, zum Mittelglied zu machen, durch welches den Jüngern die Kunde von der Auferstehung zukam.

Daß übrigens Jesus von der Maria Magdalena sieben Teufel ausgetrieben hatte, hat er aus der Schrift des Lukas (C. 8, 2) erfahren, und daß die Jünger unter andern Wunderkräften auch die Kraft des Zungenredens und die Macht haben sollten, Schlangen aufzuheben, lehrte ihn die Apostelgeschichte und das Beispiel des Paulus (Apostelgesch. 28, 3—6).

Wenn der Engel des Urberichts den Frauen versichert, dort, in Galiläa, wohin der Herr den Jüngern vorangehen werde, würden sie ihn sehen, wie er ihnen gesagt habe (Marc. 16, 7), so hat er die allgemeinen Vorhersagungen Jesu von seinem Leiden, Tod und seiner Auferstehung im Sinne und weiß er noch Nichts von jener bestimmten Ankündigung Jesu, er werde den Jüngern nach seiner Auferstehung nach Galiläa vorangehen — d. h. von jener Ankündigung, durch welche Matthäus (C. 26, 32) das Wort Jesu über das feige Benehmen, welches die Jünger in der Nacht seiner Gefangennehmung beweisen würden, und die vermessene Betheuerung Petri, er wenigstens würde Stand halten, von einander getrennt und die ihm der Compilator des Marcusevangeliums (C. 14, 28) nachgeschrieben hat. Auch Lukas wußte von dieser Vorausverkündigung noch nichts

und läßt die beiden Engel, die die Frauen im Grabgewölbe finden, sich auch nur, wenn auch viel zu ausführlich, auf die allgemeinen Vorhersagungen Jesu von seinem Leiden, Tod und von seiner Auferstehung beziehen — dagegen mußte er den Auftrag des Engels des Urberichts, der sich auf die Wiedervereinigung Jesu mit den Seinigen in Galiläa bezieht, unterdrücken und seine Abhängigkeit von einem Bericht, in welchem die Erwähnung Galiläa's einen bedeutsamen Incidenzpunkt bezeichnet, verräth nur noch jene unpassende Weitschweifigkeit, mit der die beiden Engel die Frauen auffordern (C. 24, 7), sie sollten sich erinnern, wie der Herr ihnen, als er noch in Galiläa war, sagte, daß des Menschensohn überantwortet werden u. s. w. — endlich auferstehen muß.

Lukas hatte ändern müssen, weil er der Anschauung folgt, die die Wiedervereinigung Jesu mit den Seinigen in Jerusalem geschehen läßt. Diese neue Anschauung, die ihm bereits gegeben war und der auch Justinus folgte *), combinirte er mit der Erzählung von dem Zusammentreffen Jesu mit den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus und stellt er durch diese Combination nur in ihrer Unangemessenheit bloß, da es nun klar hervortritt, wie ungehörig es ist, wenn diese Erscheinungen des Herrn, mögen sie auch heimlich seyn, doch mitten unter seinen Gegnern auf einem öffentlichen Wege bei Jerusalem und in der Stadt selbst geschehen. Die einzig passende Localität war vielmehr die Zurückgezogenheit Galiläa's.

Die Mehrzahl der Erscheinungen ist höchstwahrscheinlich ein Ueberfluß, der auch erst später dem Urbericht aufgeladen ist — er stört, weil er den Auferstandenen, den es nach seinem himmlischen Sitz zur Rechten des Vaters hindrängt, viel zu turbu-

*) Dial. c. Tryph. p. 271.

lent in den irdischen Wechsel der Zeit und des Orts hineinzieht.

Unmöglich können wir annehmen, daß der Schöpfer des Urberichts die Sache schon so ungehörig ins Sinnliche gezogen hat, daß der Auferstandene, dessen Erscheinung vielmehr nur eine übernatürliche und augenblicklich vorübergehende seyn kann, um den Zweifel der Jünger zu widerlegen, sich betasten, sein Fleisch und seine Knochen befühlen läßt und zu demselben Zweck endlich vor ihren Augen vom Fisch und Honigseim ißt. Lukas hat diese neue Wendung nicht erfunden, sie war ihm vielmehr, wie wiederum Justinus *) beweist, bereits gegeben.

Unmöglich konnte auch der Schöpfer des Urberichts im Stande seyn, die ganze Anlage seines Werks in dem Grade zu beleidigen oder zu verläugnen, daß er Jesum jetzt erst oder jetzt wieder, als hätte er es vorher noch nicht genügend oder vollständig gethan, aus der Schrift die Nothwendigkeit seines Leidens beweisen ließ. In seinen apostolischen Denkwürdigkeiten hatte Justinus diese neue, ungehörige Wendung vorgefunden **), Urlukas nahm sie aus seinen Quellen auf (C. 24, 27. 32), und wenn er wie Tertullian bestimmt angibt, im Eingang dieser Wendung den Herrn sich darauf berufen läßt, was er früher zu den Jüngern gesprochen habe ***), so hat er dießmal wie auch sonst gehandelt, nur halb geändert, und der Compilator des gegenwärtigen Lukasevangeliums hat recht daran gethan, wenn er die Berufung auf die Weissagungen der Propheten wiederherstellte †).

---

*) a. a. O.

**) Apol. II, 86.

***) V. 25. ἐλάλησεν ὑμῖν.

†) ἐλάλησαν οἱ προφῆται.

Was endlich den Schluß von der Schrift des Urlukas betrifft, so haben wir denselben in der Kritik der Apostelgeschichte von der Zuthat des späteren Ueberarbeiters bereits abgesondert.

An der Stelle, wo die Frauen zusehen, wie der Leichnam Jesu beigesetzt wird, und wo nun sogleich das Weitere folgen müßte, daß sie am Morgen nach dem Sabbath zum Grabe gingen, wird der Bericht des Matthäus durch die Verhandlungen der Priester mit Pilatus unterbrochen (C. 27, 62—66) und nachher, wenn die Priester vom Landpfleger wirklich die militärische Bewachung des Grabes ausgewirkt haben, damit es den Jüngern nicht möglich würde, den Leichnam Jesu zu stehlen und das Gerücht von seiner Auferstehung auszusprengen, trennen ihre Verhandlungen mit den entlaufenen Soldaten nicht nur die Notiz, daß die Weiber sich aufmachten, um den Jüngern die frohe Botschaft zu bringen, von dem Folgenden (C. 28, 8—16), sondern sie sind auch daran schuld, daß die Frauen den Jüngern die Botschaft gar nicht bringen.

Die Wache muß wieder entfernt werden; sie verstößt gegen die Anlage und Voraussetzung des Urberichts — kein Ungläubiger darf Zeuge der Auferstehung seyn.

Aber auch kein Gläubiger. Matthäus hat das Mysterium profanirt und viel zu peinlich vor das sinnliche Auge gerückt, wenn er in demselben Augenblicke, als die Frauen beim Grabe anlangen, den Engel vom Himmel kommen, den Stein vom Grabe wälzen und sich auf denselben setzen läßt (C. 28, 2) — doch es ist ihm nicht einmal gelungen, er hat den mysteriösen Hergang doch nicht wirklich als einen sinnlichen Verlauf sichtbar machen können — die Frauen sehen doch nicht das Myste-

rium — wenn der Engel, als seine Herabkunft den Wächtern und Frauen Schrecken einflößte, die letzteren anredet und ihnen meldet: „er ist auferstanden", so setzt er die Auferstehung als schon vergangen voraus, d. h. siegt der Urbericht über die spätere Aenderung.

Justinus wußte nur von einer jüdischen Sage und Verläumdung, wonach die Jünger den Leichnam ihres Meisters aus dem Grabgewölbe gestohlen und dann den Leuten vorgeredet hätten, er sey auferstanden und gen Himmel gefahren *); in seinen apostolischen Denkwürdigkeiten hatte er aber noch kein Erzählungsstück vorgefunden, welches zur ausdrücklichen Widerlegung dieser Sage und Verläumdung bestimmt war.

Auch nur ein störender Ueberfluß ist es endlich, wenn Jesus den Frauen, als sie zu den Jüngern nach Hause eilen, begegnet und ihnen nochmals denselben Auftrag gibt, den ihnen schon der Engel gegeben hatte, wonach sie die Jünger zur Zusammenkunft in Galiläa bestellen sollten (V. 7. 10).

Der Vierte las also in seinen Quellenschriften von einem Zusammentreffen Jesu mit den Weibern, das Lukasevangelium lieferte ihm die wichtige Notiz, daß Petrus, als die Frauen mit ihrer Nachricht von der Engelsbotschaft zurückkamen, nach dem Grabe lief und daselbst die linnenen Tücher allein liegen sah, und er bewährte sich wiederum als den Meister der Gestaltung, als er diese Vorarbeiten zu seinem neuen plastischen Gebilde benutzte.

Um die Einheit des Interesses zu bewahren, läßt er nur

*) Dial. c. Tryph. p. 335.

Eine von den Frauen, die Maria Magdalena, am Morgen nach dem Grabe gehen; da er als der vollendete historische Bildner den Werth der allmähligen Entwicklung kannte, läßt er die Maria zunächst nur bemerken, daß der Stein vom Grabe hinweg war, und mit dieser beunruhigenden Entdeckung sogleich davoneilen; nur den Petrus und den Lieblingsjünger des Herrn wollte er nach dem Grabe schicken, Maria Magdalena darf daher nur zu diesen beiden laufen und muß sie durch die unmotivirte Vermuthung, man habe den Herrn aus dem Grabe genommen, allarmiren. Petrus, der im Lukasevangelium allein nach dem Grabe läuft, muß den Lieblingsjünger zum Genossen erhalten, damit ihr Lauf ein Wettlauf wird, und der unbekannte Jünger den Petrus schlägt, indem er zuerst am Grabe ankommt, hineinkuckt und das Leinenzeug liegen sieht; Petrus muß aber doch auch Etwas Besonderes haben, ins Grab hineingehen und die ungeheure Entdeckung machen, daß das Schweißtuch an einem besondern Ort zusammengewickelt da lag, damit der Sieg des Lieblingsjüngers durch die Größe des Nebenbuhlers bedeutender werde — der Unbekannte geht nun auch ins Grab und sieht und glaubt, während Petrus seinen Fund nicht zu würdigen wußte.

Maria Magdalena steht (C. 20, 11) auf einmal wieder beim Grabe — denn sie muß die beiden himmlischen Gestalten des Lukas sehen, der Herr muß ihr erscheinen und der Vierte will sich wiederum als den Meister der ins Sinnlose verschwebenden Darstellung bewähren. Indem Maria den Engeln ihren Schmerz darüber äußert, daß man ihren Herrn hinweggenommen habe, sieht sie sich um, erblickt sie Jesum, den sie für den Gärtner des Gartens hält, den der Vierte erst geschaffen hat, erkennt sie ihn erst, als er sie mit ihrem Namen ruft, und erhält sie von ihm die abwehrende Weisung: „rühre mich nicht an, denn

ich bin noch nicht zum Vater aufgestiegen", ohne daß sie etwas gethan hat, worauf sich diese zurückweisende Antwort beziehen könnte. Der Vierte glaubte, Maria würde sich selbst und der Leser sie ohne Weiteres als eine jener Frauen des Matthäus betrachten und erkennen, die an Jesus herantreten und ihn anbeten, indem sie seine Füße umfassen.

Indem nun Jesus am Abend desselben Tages den Jüngern erscheint, zeigt er ihnen wie der Jesus des Lukas die Wundenmale seines Leibes, ohne daß ein Grund dazu gegeben war; und muß Thomas, der dießmal nicht zugegen war, den Unglauben, den die Jünger des Lukas alle sich zu Schulden kommen ließen, allein übernehmen, und acht Tage darauf durch die Betastung des Leibes Jesu, die in der Schrift des Lukas allen Jüngern freigegeben war, widerlegt werden.

Eine höchst unpassende Anordnung! Der Zweifler tritt auf, nachdem die Jünger bei der ersten Erscheinung des Herrn das Geschenk des heiligen Geistes und die (dem Matthäusevangelium nachgebildete) Belehnungsurkunde erhalten hatte, die ihnen die Kraft und Vollmacht der Sündenvergebung übertrug!

Handelt es sich nun noch um die Frage, von wem das letzte Capitel des vierten Evangeliums herrühre, nachdem die letzten Verse des vorhergehenden (C. 20, 30. 31) mit dem Anspruch, das Ganze zu schließen, dazwischengetreten sind, so ist es mir auch jetzt noch wie vor zehn Jahren unmöglich, den Thatbestand zu verkennen, daß Diction und Wortvorrath dieses Capitels und des vorhergehenden Evangeliums, ein Paar Wendungen und Worte, die auch der Angst des Erfinders ihren Ursprung verdanken können und von dem neuen Gegenstand gegeben sind,

vollkommen übereinstimmen. Auch die Kunst der Geschichtschreibung, d. h. die Virtuosität der Unschönheit und Häßlichkeit ist dieselbe; für das Zusammentreffen Jesu mit den Jüngern am See Genezareth sind die Berichte des Lukasevangeliums vom Fischzug Petri und von dem Mahl des Auferstandenen in gleicher Weise benutzt, wie der Vierte auch sonst die synoptischen Berichte zu benutzen wußte — die Frage des Auferstandenen, der am Ufer steht und den Jüngern in ihrem Schiffe zuruft (C. 21, 5): „Kinder, habt ihr Nichts zu essen?" ist ein eben so roher Schrei, der aus dem Bericht des Lukas herüberklingt und nur hier (Luk. 24, 41) motivirt ist, wie im ganzen vierten Evangelium die Wendungen der synoptischen Berichte sich als schreiende Dissonanzen geltend machen — der Wettstreit Petri und des Lieblingsjüngers entspricht dem Wettlauf, den beide nach dem Grabe machen — selbst das Testimonium endlich, welches der Schluß dieses letzten Capitels dem Lieblingsjünger als Verfasser des ganzen Evangeliums ausstellt (V. 24: „und wir wissen, daß sein Zeugniß wahr ist"), stimmt mit dem Testimonium, welches der Vierte sich selber ausgestellt hat (C. 19, 25: „und wahrhaftig ist sein Zeugniß und er weiß, daß er wahr spricht"), fast wörtlich überein.

Sind wirklich zwei Hände bei der Abfassung des vierten Evangeliums thätig gewesen, so haben sie sich in der Bildung dieses letzten Capitels vereinigt — d. h. wenn wir uns zu guter Letzt, nachdem unser Beweis vom späten Ursprung des vierten Evangeliums vollkommen durchgeführt ist, also in einer an sich unbedeutenden Frage doch noch zu einer Hypothese, ja, zur ersten Hypothese verstehen sollen, so könnten wir nur die Vermuthung aufstellen, daß der Vierte, d. h. der Verfasser des ganzen Evangeliums, in diesem letzten Capitel, zumal im Testimonium der Schlußverse, sich von einer zweiten Hand hat unterstützen lassen.

Was endlich noch die Frage betrifft, wer der ungenannte Schooßjünger und Verfasser des vierten Evangeliums seyn solle, so werden wir den angemessenen Ort für die Beantwortung derselben erst erreichen, wenn wir zur Prüfung der ältesten kirchlichen Behauptungen über den Ursprung unserer jetzigen Evangelien überhaupt gelangen. Für jetzt haben wir es nur noch mit den Evangelien selbst und ihrem gegenseitigen Verhältniß zu thun und werden wir an dem Ergebniß unserer Untersuchung sich noch die bedeutendsten Wendungen der neuern Apologetik brechen lassen.

Siebentes Buch.

Schluß der Formuntersuchung.

Nachdem die Untersuchung der Form die Entscheidung über den Inhalt der Evangelien herbeigeführt, die Feststellung des schriftstellerischen Ursprungs der Evangelien die Gewißheit von der allmähligen Bildung ihres gesammten Stoffes zur Folge gehabt hat, wird unsere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Urevangelium und der spätern Entwicklung der evangelischen Geschichtschreibung die exacte Anschauung vom Verhältniß der kirchlichen Partheien und die Reproduction des Gesetzes ihrer historischen Entwicklung aus sich erzeugen und ist es uns namentlich möglich geworden, das hauptsächlichste Hinderniß, welches die neuere kritische Apologetik der Geschichtsanschauung entgegengestellt hat, zu beseitigen.

Es handelt sich um dieselbe Bestimmung des jüdischen Interesses innerhalb der Kirche, die wir bereits in unserer Kritik der Apostelgeschichte sichergestellt haben — um dieselbe totale Umkehrung einer Vorstellung, in welcher diejenigen, die in der letzten Zeit allein auf diesem Gebiet gearbeitet haben, die Lösung aller hieher gehörigen Fragen zu besitzen glauben.

1.

Das Hebräerevangelium.

Ist unsere kanonische Evangelienliteratur wirklich *) „der letzte Niederschlag einer weit älteren, später aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängten, obwohl dem Charakter des ursprünglichen Christenthums weit näher stehenden judenchristlichen Evangelienliteratur, deren Kern und Mittelpunkt das Evangelium der Hebräer bildet"?

Dann nur könnte diese Frage bejaht werden, wenn dasjenige, was die Kirchenväter aus dem sogenannten Hebräerevangelium anführen, im Vergleich mit unsern jetzigen Evangelien sich als älter und ursprünglich und außerdem, wenn wir diesen Ausdruck zunächst noch gelten lassen dürfen, als judenchristlich ausweist.

Man spricht **) von „Zeugnissen der Alten, die unwidersprechlich den sehr frühen und sehr verbreiteten Gebrauch des Hebräervangeliums bestätigen."

Man beweise aber auch in der von uns geforderten und allein beweiskräftigen Weise, daß das Hebräerevangelium, von dem Clemens, Origenes, Eusebius sprechen, wirklich älter als unsere gegenwärtigen Evangelien, älter als die Quellschriften sey, die wir ihnen voraussetzen mußten und in denen wir nichts alterthümlich „Judenchristliches" zu entdecken vermochten.

Also weil nach den Aussagen des Clemens und Origenes Matthäus zuerst geschrieben haben soll, weil nach des Irenäus

*) Wie Schwegler meint, nachapostol. Zeitalter, I, 201.
**) So Schwegler, ebend. p. 229.

Behauptung die Ebioniten sich nur der Schrift des Matthäus bedienten, weil nach demselben Kirchenvater und nach des Papias vermeintlichem Zeugniß Matthäus in hebräischer Sprache geschrieben haben soll, weil Hieronymus in der Bibliothek zu Cäsarea, so wie im Gebrauch einiger nazaräischer Gemeinden Cölesyriens das hebräische Original des griechischen Matthäus aufgefunden und ins Griechische und Lateinische übersetzt haben will*), — daraus soll wirklich folgen**), daß das Matthäusevangelium und das Hebräerevangelium „wesentlich einerlei" seyen, daß jenes „die letzte Redaction des Hebräerevangeliums, der Abschluß seiner mannichfachen Wandelungen und verschiedenartigen Gestaltungen war"?

Die Vermuthungen und Behauptungen der Kirchenväter und jene vermeintlichen Zeugnisse sind aber in der Angelegenheit, um die es sich handelt, werthlos, so lange man nicht jenen Beweis führt und somit einen Gegenstand, auf den sie sich beziehen, erst schafft. Unser Beweis, daß das gegenwärtige Matthäusevangelium eine Compilation sey, die schon mehrfache griechische Bearbeitungen des griechischen Urevangelium voraussetzt, kann durch gegenstandlose Hypothesen nicht umgestoßen werden und so sicher wie dieser Beweis dasteht, so sicher läßt es sich nachweisen, daß Alles, was wir durch wirkliche Anführungen der Kirchenväter über das Hebräerevangelium erfahren, auf eine Schrift führt, deren Wortschatz, deren Confusion, deren Uebertreibungen und neue Gebilde unsere jetzigen Evangelien zur Voraussetzung haben.

Wenn jenes Evangelium, von dem Epiphanius spricht, dessen seine Ebioniten sich bedienten, welches er das Evangelium des

*) Siehe die bekannten, in jedem Handbuch befindlichen Belege.

**) Wie Herr Schwegler meint, ebend. I, 242. 243. 248.

Matthäus nennt, seine Ebioniten selbst aber das Hebräerevangelium nennen, mit dem Auftreten des Täufers anfing und als Zeitbestimmung für dasselbe aufstellt, daß es „in den Tagen des Herodes, Königs von Judäa", geschah *), so hat es den Tetrarchen Herodes mit dem König desselben Namens zu Einer Person gemacht, d. h. die chronologische Notiz, die das gegenwärtige Lukasevangelium dem Berichte vom Auftreten des Täufers voranschickt (Luk. 3, 1), mit der chronologischen Notiz, die der Kindheitsgeschichte des Matthäus ursprünglich eigen war, zusammengeworfen.

Wenn dasselbe Evangelium, welches noch den Anfang des Urevangeliums bewahrt hatte, den Täufer wirklich, wie Epiphanius berichtet, als einen Sohn des Zacharias und der Elisabeth bezeichnet und zum Geschlechte Aaron's, des Priesters rechnet, so hat es diese Bestimmungen aus der Kindheitsgeschichte des Lukas aufgerafft.

In der Taufgeschichte desselben Evangeliums führt die Wendung, daß, „als das Volk getauft wurde, auch Jesus kam", eben so auf das Lukasevangelium zurück wie die Phrase, daß der heilige Geist in Gestalt einer Taube **) auf Jesum herabkam, während die Verhandlung zwischen Jesus und dem Täufer auf das Matthäusevangelium verweist, dem auch die Notiz entlehnt ist, daß jener Zöllner, der in seiner Zollbude berufen und Einer der Zwölfe ward, Matthäus hieß.

Die Uebertreibung, daß der heilige Geist in Gestalt einer Taube in Jesus „einging", die Verwirrung, die z. B. darin liegt, daß die Verhandlung zwischen Jesus und dem Täufer erst

*) Epiph. haeres 30, 3. 13.

**) Epiph. haer. 30, 13: τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς. ibid. ἐν εἴδει περιστερᾶς.

nach der Taufe und dem Wunder derselben erfolgt und Jesus dennoch, wie im Bericht des Matthäus, die Bitte des Täufers um seine Taufe mit den Worten zurückweist: „laß, denn so ziemt es sich, daß Alles erfüllt werde" — d. h. mit den Worten, die die Unterwerfung Jesu unter die Wassertaufe motiviren und einleiten — Alles das läßt uns in diesem Evangelium nur ein spätes nachkanonisches Machwerk erkennen; die Spielerei dagegen, zu der die griechische Bezeichnung der Heuschrecken in der Notiz der synoptischen Evangelien über die Speise des Täufers, die Art und Weise, wie sie als Wegweiser zu jener Angabe des Pentateuch über den Geschmack des Manna und zwar zur Uebersetzung der Siebenzig benutzt ist, macht die Behauptungen der Kirchenväter über die hebräische Sprache dieses Evangeliums mehr als verdächtig *).

Späte Uebertreibung ist es, wenn Jesus im Hebräerevangelium des Origenes und des Hieronymus erzählt, wie ihn „so eben seine Mutter, der heilige Geist an einem seiner Haare ergriff und auf den großen Berg Thabor dahintrug" **) — späte und geschmacklose Uebertreibung ist es, wenn der Reiche im Hebräerevangelium des Origenes ***), weil ihm die Forderung der freiwilligen Armuth nicht behagte, „sich den Kopf zu kratzen anfängt" — wenn ferner der Gang dieses Erzählungsstückes im Hebräerevangelium des Origenes mit dem parallelen Abschnitt des Matthäusevangelium übereinstimmt, (Jesus stellt nämlich zu-

---

*) Die Heuschrecken des Urtextes (ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον) sind nämlich in jenem Evangelium des Epiphanius ausgefallen und der Geschmack des wilden Honigs, den nun der Täufer allein ißt, wird nach. Anleitung von 4. Mos. 11, 8, wo das ähnlich klingende griechische Wort vorkommt, mit dem des Manna und von Oelkuchen (ἔγκρις) verglichen

**) Orig. in Joann. tom. 2. c. 6. Hier. in Mich. 7, 6.

***) Orig. in Matth. 19, 19.

erst die Forderung: „thue das Gesetz und die Propheten!" wie er hier ihm zuruft: „halte die Gebote!") so führt die unpassende Verlängerung dieses Stückes, daß Jesus, als der Reiche sich „den Kopf kratzt", ihm vorhält, wie er sagen könne, daß er das Gesetz und die Propheten beobachtet habe, da er doch das Wort des Gesetzes: „du sollst deinen Nächsten wie dich selbst lieben", nicht beachtet habe, auf das Erzählungsstück vom höchsten Gebote, namentlich auf die Redaction, die dasselbe im Matthäusevangelium erhalten hat und der (Matth. 22, 40) das Gesetz und die Propheten entlehnt sind.

Wenn ferner im Hebräerevangelium des Hieronymus *) seine Mutter und seine Brüder Jesum auffordern, mit ihnen zur Taufe des Johannes zu gehen, und der Herr ihnen zur Antwort gibt: „was habe ich gesündigt, daß ich mich von ihm taufen lassen soll — wenn nicht vielleicht eben das, was ich sagte, Unwissenheit ist", so ist das Ganze Uebertreibung der apologetischen Tendenz, die sich in der Taufgeschichte des Matthäus geltend macht, der Eingang aber jener Erzählung des vierten Evangeliums, wonach Jesus seine Brüder mit ihrer Aufforderung abweist, nachgebildet.

Endlich die Geschichte vom Jakobus, dem Bruder des Herrn, der geschworen hatte, er werde von jener Stunde an, wo er den Kelch des Herrn getrunken hatte, kein Brot zu sich nehmen, bis er den Auferstandenen gesehen habe, und dem auch der Herr alsbald nach seiner Auferstehung wirklich erschien und bei einem Mahle das gesegnete Brot reichte **) — sie ist dem Erzählungsstück des Lukasevangeliums von dem Mahl zu Emmaus nachgebildet. Dem Kleopas, Einem jener beiden Jünger, denen der

*) contra Pelag. 3, 2.

**) Hieron. de viris ill. c. 2.

Herr auf dem Wege nach Emmaus begegnete, hat der Vierte (C. 19, 25) eine jener Marien, die in den Schriften des Lukas und Matthäus *) am Kreuze stehen und die er zugleich zur Schwester der Mutter des Herrn macht, wir wagen es nicht zu entscheiden, da er es selber unbestimmt läßt, ob zur Mutter oder zur Frau gegeben — da nun in den parallelen Stellen des Lukas und Matthäus, in jener (C. 24, 10) von einer Maria des Jakobus, in dieser (C. 27, 56) von einer Maria, der Mutter des Jakobus und Joses die Rede ist, so combinirte man den Kleopas und den Jakobus, dieser wurde zu dem Genossen von jenem, allmählig der Bevorzugte, dem der Auferstandene erschienen war — eine Umwandlung des Stoffes, welche durch die Notiz des ersten Korintherbriefs, daß der Herr auch dem Jakobus (C. 15, 7) erschienen sey, erleichtert wurde; — da ferner die beiden Jünger auf dem Wege nach Emmaus finster dareinsehen, finster, wie die Pharisäer, wenn sie fasten **), so bildete man den Schluß, daß sie fasteten, aus Trauer fasteten, zuletzt, daß Jakobus einem Gelübde zufolge fastete — derjenige, der das Mahl des Auferstandenen mit dem Jakobus schilderte, hat endlich die Beschreibung des Mahls von Emmaus wörtlich copirt ***).

Dieses späte Machwerk ist das alte, „judenchristliche" He-

---

*) Wir sagen nicht: und im Urevangelium, da uns die parallele Notiz der Schrift des Marcus C. 15, 40. 41 zu überladen scheint, als daß wir sie nicht auch dem Ueberarbeiter zuschreiben und aus dem Evangelium des Matthäus C. 27, 55. 56 ableiten sollten.

**) Luk. 24, 17 σκύθρωποι. Matth. 6, 16.

***) Hieron. ibid.: tulit panem et benedixit, ac fregit et dedit Jacobo.

Luk. 24, 30: λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησε καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς.

bräerevangelium — die vermeintliche Voraussetzung unsers jetzigen Matthäusevangelium!

2.

Das Evangelium der Clementinen.

Judenchristlich, petrinisch ist auch nach Credner das Evangelium, welches den Citaten der clementinischen Homilien zu Grunde liegt. Welche Verwirrung aber, — statt aus diesen Anführungen selbst den Beweis zu führen, beruft sich dieser Gelehrte auf die beiden Briefe, die den Homilien voranstehen und in denen von einer „Predigt des Petrus" die Rede ist, um daraus „die Gewißheit" zu schöpfen, daß wir bei den „Ebioniten" der Homilien „auch das Evangelium des Petrus zu suchen haben und daß dasselbe bei den evangelischen Stellen der Clementinen in der Hauptsache zu Grunde liegen werde."

Welche Verwirrung! — „um diesem Ergebniß das Siegel der Gewißheit aufzudrücken", kommt demselben Gelehrten eine Bemerkung Theodorets „sehr glücklich zu statten", — Theodorets, der „ganz bestimmt erklärt", daß „sich die Nazaräer des sogenannten Evangeliums des Petrus bedient haben" *).

In der That — wie folgenreich ist der Aufschluß, den eine Notiz des Theodoret über die Nazaräer seiner Zeit über den Kreis gewährt, aus dem Jahrhunderte vorher die Clementinen hervorgegangen sind!

---

*) Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 1832. I. 331.

Wie schlagend ist das Zeugniß, welches das sogenannte Petrusevangelium der Nazaräer des Theodoret für die Natur des Evangeliums ablegt, welches den Citaten der Clementinen zu Grunde liegt!

Für diese Natur können vielmehr nur die Citate der Clementinen allein zeugen und ihr Zeugniß führt auf eine Evangelienliteratur, die von derjenigen, welche Justins Citate voraussetzen, sich nur durch eine reichere Entwicklung unterscheidet.

Auch Justins Evangelium bezeichnet Credner *) als ein petrinisches — wir haben dagegen nachgewiesen, daß es jene Bearbeitung des Urevangeliums war, die den Compilationen des Lukas und Matthäus zu Grunde liegt, und dasselbe Verhältniß zwischen den Citaten und den Parallelen des Lukas und Matthäus, welches zu diesem Ergebniß führte, hat auch den Schluß zur Folge, daß der Verfasser der Clementinen unsere kanonischen Evangelien noch nicht kannte, daß vielmehr seine evangelischen Quellenschriften von den Compilatoren, die die schließliche Zustimmung der katholischen Macht erhalten haben, benutzt sind.

War das Evangelium, dem der Verfasser seine Antithesen entnahm: „er liebte auch die Hassenden ..... und segnete die Schmähenden, betete für die Feindseligen" **), etwa judenchristlich — war es petrinisch? Nein! es enthielt noch die Urform der Antithese, die uns auch das Citat Justins wiedergab, während Lukas und Matthäus sie mit ihrem: „liebt eure Feinde", in Unordnung gebracht haben.

Ist es petrinisch — ist es judenchristlich, wenn es in den Clementinen heißt: „werdet gut und barmherzig ***), wie der

*) ebend. a. a. O.

**) Hom. 3, 19: ἠγάπα τοὺς μισοῦντας.

***) Hom. 3, 57: γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες.

Vater im Himmel, der die Sonne" u. s. w.? Nein! Es ist ein Citat, welches weder die abstracte Wendung kennt, die Matthäus dieser Aufforderung gegeben hat — „werdet vollkommen" — noch aus der Schrift des Lukas genommen werden konnte, in der die ursprüngliche Ausführung des himmlischen Vorbildes ins Abstracte zusammengezogen ist — es ist ein Citat, welches das Eine der ursprünglichen Stichworte — (barmherzig) — mit einer frei gewählten neuen Bestimmung verbunden hat.

Wenn der Verfasser der Clementinen aus derselben Antithese des neuen und des alten Gesetzes *) den Spruch vom Backenstreich, vom Raub des Kleides und von der Requisition zum Geleite anführt, so konnte er die Schrift des Lukas nicht benutzen, da derselbe das dritte Glied dieses Spruchs hat ausfallen lassen — wenn dagegen sein Citat: „fürchtet euch nicht vor dem, der den Leib tödtet, der Seele aber Nichts thun kann; fürchtet den, der Leib und Seele in die Hölle des Feuers werfen kann. Ja, sage ich euch, den fürchtet" **), im Gefüge, namentlich aber in dem Schlußsatz mit der Parallele des Lukasevangeliums (C. 12, 4. 5) übereinstimmt, so findet sich die reine Durchführung der Antithese von Leib und Seele nur in der Schrift des Matthäus (C. 10, 28), dem der unentbehrliche und dem alttestamentlichen Original (Jes. 8, 12. 13) nachgebildete Schlußsatz fehlt — d. h. die Clementinen geben uns den Spruch in seiner Urform, die Lukas und Matthäus, beide in verschiedener Weise beschädigt haben.

Traf das letztere Citat mit der Parallele des Lukas zusammen, so stimmt das Wehe über die Heuchler ***): „wehe euch,

---

*) Hom. 15, 5.

**) Hom. 17, 5 . . . ναὶ, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε.

***) Hom. 11, 29.

Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, weil ihr das Auswendige des Bechers und der Schüssel reinigt, inwendig es aber voll von Schmutz ist; blinder Pharisäer, reinige zuerst das Inwendige des Bechers und der Schüssel, damit auch ihr Inneres rein werde", die Eine Bestimmung des Schmutzes ausgenommen mit der Parallele des Matthäus (C. 23, 25. 26) überein und weist es in gleicher Weise wie diese die Aenderung des Lukas als eine Entstellung zurück.

In gleicher Weise stimmen die Clementinen im Spruch von der Gebetserhörung mit Matthäus gegen Lukas überein, indem sie die ursprüngliche Form geben: „um wie viel mehr wird euer himmlischer Vater denen, die ihn bitten, Gutes *) geben?" — desgleichen, wenn sie den Täufer „den Ersten unter den von Weibern Geborenen" nennen **) — dem Matthäus sichern sie wenigstens den Vorzug, wenn sie wie Justinus von dem Schlüssel sprechen, den diejenigen in ihrer Gewalt haben, die den Andern, die eintreten wollen, den Zutritt nicht gestatten, während in der Parallele des Lukas zum Schlüssel der Erkenntniß, von dem im ersten Gliede die Rede ist, das zweite Glied: „ihr selbst gehet nicht hinein und die Eingehenden wehrt ihr ab", durchaus nicht paßt ***).

Dagegen stimmen die Clementinen für Lukas gegen Matthäus, wenn sie citiren: „viele Propheten und Könige verlangten zu sehen, was ihr sehet" †) — wenn sie die Parabel von dem Knechte, der je nach seinem Verhalten selig zu preisen ist oder schreckliche Strafe erhält, in ihrem richtigen Zusammenhange

---

*) Hom. 3, 56. ἀγαθά. Matth. 7, 11. Luk. 11, 13.

**) Hom. 2, 17. Matth. 11, 11. Luk. 7, 28.

***) Hom. 3, 18. Matth. 23, 13. Luk. 11, 52.

†) Hom. 3, 53. Matth. 13, 17. Luk. 10, 24.

wiedergeben *) — ja, selbst in dem Einen Fall, wenn sie von dem durch Justinus verbürgten Spruch des Matthäus: „nicht jeder, der Herr, Herr! sagt" u. s. w. die spätere nach der abweisenden Antwort Jesu auf die Anrede des Reichen gebildete Variation geben: „was nennst du mich Herr! und thust nicht, was ich sage", treffen sie mit Lukas zusammen **).

Indem wir den Beweis, daß der Verfasser der Clementinen weder das Lukas- und das Matthäusevangelium gekannt hat, erst für vollendet halten können, wenn es sich gezeigt hat, daß er auch in den Stücken, die jedes von diesen beiden Evangelien allein enthält, seine Quellenschriften mit größerer Treue benutzt hat, als die Compilatoren von jenen, bemerken wir zuvor, daß sein Citat: „die Königin des Mittags wird aufstehen mit diesem Geschlecht und es verdammen — — die Männer von Nivive werden aufstehen mit diesem Geschlecht und es verdammen", einen bessern Eindruck macht und ursprünglicher scheint als der parallele Spruch des Lukas und Matthäus, die in beiden Gliedern den Zusatz „im Gericht" haben, das Aufstehen derjenigen, die das ungläubige Geschlecht verdammen sollen, somit in eine zu weite Ferne schieben und im Spruch von den Niniviten, statt des kräftigen „aufstehen" sogar das matte: „sie werden auferstehen im Gericht" setzen ***).

Ferner weisen wir noch auf jenen Spruch hin, den das Urevangelium noch nicht kannte und in dem sich die Reflexion über das Wesensverhältniß zwischen dem Vater und Sohn ankündigt, die im vierten Evangelium zur Herrschaft gelangt ist —

---

*) Hom. 3, 60. Matth. 24, 45—51. Luk. 12, 42—46.

**) Hom. 8, 7. Matth. 7, 21. Luk. 6, 46. Marc. 10, 18.

***) Hom. 11, 33. ἐγερθήσονται. Matth. 12, 41. 42. Luk. 11, 31. 32. ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει.

auf jenen Spruch, der in den Clementinen, bei Justinus, so wie nach dem Zeugniß Tertullians auch noch in der Schrift des Urlukas lautete: „Niemand hat den Vater erkannt, als der Sohn, noch Jemand den Sohn, als der Vater und wem es der Sohn offenbaren will" *). Offenbar ist diese Urform des Spruchs, in der die Reflexion auf die Unergründlichkeit des Vaters, des Urwesens, vorangeht, natürlicher als die Form, die ihr der Bearbeiter der Schrift des Urlukas und Matthäus gegeben haben, in der die Reflexion auf die Unerfaßlichkeit des Sohnes für jeden Andern außer dem Vater das erste Glied bildet.

Endlich bemerken wir noch, indem wir die Citate, in denen die Clementinen mit Lukas und Matthäus wörtlich übereinstimmen oder ihre Abweichungen ohne Bedeutung sind, übergehen, daß ihre bedeutendsten Abweichungen vom Text dieser Beiden sich als freie Combination und Fortbildung oder als reine Versehen zu erkennen geben. Citiren sie z. B.: „denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr a l l e s d e s s e n bedürfet, e h e ihr ihn bittet", so combiniren sie zwei Sprüche, die jeder einem besondern Gedankenzusammenhange angehören und die uns Matthäus in ihrer Selbstständigkeit erhalten hat, den Spruch (Matth. 6, 8): „euer Vater weiß, was ihr bedürfet, e h e ihr ihn bittet", und den andern (Matth. 6, 32): „euer himmlischer Vater weiß, daß ihr A l l e s d e s s e n bedürfet" **). Citiren sie ferner: „Viele werden kommen ..... und sich niederlassen in die Schööße Abrahams und Isaaks und Jakobs" ***), so haben

*) Hom. 18, 4: οὐδεὶς ἔγνω. Ebenso Justin Apol. II. 95. Doch hat Justin auch schon (Dial. c. Tryph. p. 326) γινώσκει. Vergl. Luk. 10, 22. Matth. 11, 27.

**) Hom. 3, 55. Lukas hat (C. 12, 30) nur die Parallele zu Matth. 6, 32.

***) Hom. 8. 4: εἰς κόλπους. Matth. 8. 11. Luk. 13, 29.

sie das bekannte Bild vom Schooß Abrahams selbst erst in den Spruch gebracht und es noch dazu durch die eigenmächtige Anwendung der Mehrheit verzerrt. Bringen sie endlich die Warnung vor den verkleideten Wölfen in der Form: „Viele werden zu mir kommen in Schaafskleidern" u. s. w., so ist es klar, daß sie den Wölfen, die in der Urform des Spruchs (Matth. 7, 15) zu den Gläubigen oder nach Justins Citat im Namen des Herrn kommen, die Richtung auf den Herrn gegeben haben, die vielmehr denjenigen eigen ist, die sich vor ihm am Tage des Gerichts auf ihre Verdienste um ihn berufen werden *).

Nun die Citate, die nur im Lukasevangelium ihre Parallelen haben.

Die Clementinen kennen jene Anrede, die Lukas zu einer Aeußerung Jesu gegen die Siebenzig gemacht hat — jenes Wort, sie sollten sich nicht sowohl ihrer Ueberlegenheit über die Dämonien, als viel darüber freuen, daß ihre Namen im Himmel aufgezeichnet sind — aus demselben Erzählungsstück kennen sie das Wort: ich sah den Satan „wie einen Blitz vom Himmel fallen" **). Sie kennen ferner die Geschichte vom Zachäus und das Gebet: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun" ***).

---

*) Hom. 11, 35: πολλοὶ ἐλεύσονται πρός με ἐν ἐνδύμασιν προβ. Matth. 17, 15 ... οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμ ... Just. Apol. II. 64: πολλοὶ γὰρ ἥξουσι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμ ... Matth. 7, 32: πολλοὶ ἐροῦσι μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, κύριε, κύριε ...

**) Hom. 9, 22. Luk. 10, 20. Hom. 19, 2. Luk. 10, 18.

***) Hom. 3, 63. Hom. 11, 20. Luk. 23, 34.

Wenn es bei diesen Citaten möglich ist, daß sie das gegenwärtige Lukasevangelium vor Augen hatten, so führt die reinere Form, in der sie die Deutung der Parabel vom ungerechten Richter geben, auf eine besondere Quelle, der sie diese Deutung mit größerer Sorgfalt als Urlukas entnahmen: „wenn also der ungerechte Richter, citiren sie, so that, weil er beständig angegangen war, um wie vielmehr wird der Vater die Genugthuung derjenigen, die Tag und Nacht zu ihm rufen, bewirken? Oder glaubt ihr, weil er zögert, daß er es nicht thun wird? Ich sage euch, er wird es thun und in Bälde" *). Mit der reinen Gruppirung dieser Deutung, namentlich mit der scharfen Zuspitzung des Schlusses kann sich die Redaction des Lukas nicht messen.

Was das Verhältniß zu Matthäus betrifft, so kennen sie jene Fortbildung der Seligpreisungen, die über den ursprünglichen Gegensatz derselben gegen die Weltmacht hinausging und die Seligkeit rein und allein in das innere Verhältniß zwischen den Gläubigen und Gott verlegte und die Vertrautheit dieses Verhältnisses an die innere Reinheit des Gläubigen knüpfte — (sie kennen nämlich den Spruch von den Herzensreinen, die durch ihre Reinheit die Anschauung Gottes gewinnen) — aber sie kennen das gegenwärtige Matthäusevangelium noch nicht, denn wenn sie auch schon das Bedürfniß fühlten, die Armuth, die ursprünglich als solche der Quell und der Bürge der Seligkeit war, mit einer vorsichtigen Clausel zu beschränken, so würden sie, wenn sie die Schrift des Matthäus schon vor Augen gehabt hätten, dessen eindringliche und für jeden Leser unvergeßliche Clausel aufgenommen haben — sie sagen statt dessen, der Herr habe „die gläubigen Armen" selig gepriesen **).

*) Hom. 17, 5. Luk. 18, 6—8.

**) Hom. 17, 7. Matth. 5, 8. Hom. 15, 10: πιστοὺς πένητας. Matth. 5, 3.

Sie kennen die Antithesen des alten und neuen Gesetzes und zwar in der Reihefolge, in der sie Matthäus gibt: „wenn die im Irrthum Lebenden nicht tödten, dürfen wir nicht zürnen — wenn der im Irrthum Lebende nicht ehebricht, sollen wir überhaupt nicht einmal Begierde empfinden — wenn jener den Liebenden liebt, wir auch die Hassenden — wenn jener den Besitzenden leiht, wir auch den Besitzlosen" — sie kennen auch den Eingang dieser Antithesen: „nicht bin ich gekommen, das Gesetz aufzulösen" — aber die Betheuerung desselben Eingangs: „Himmel und Erde werden vergehen, nicht Ein Jota oder Strichlein des Gesetzes wird vergehen", geben sie in ihrer richtigen, ursprünglichen Form, d. h. in jener Form, die der Urstelle (Marc. 13, 31) nachgebildet ist — Matthäus erst hat in diese reine Fügung seine gedankenlose Verwirrung gebracht*).

In jener Uebersicht der Antithesen führen sie den Spruch vom Schwur nicht auf, aber sie kennen ihn und stimmen in ihrer Anführung desselben: „es sey euer Ja ja und euer Nein nein! Was darüber ist, ist vom Uebel", mit Justinus (und Jakobus) gegen Matthäus überein**). Sie kennen auch bereits die spätere Fortbildung dieses Spruchs: „schwöret nicht beim Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füße Schemel"***) — im Spruch vom Gebet: „im Verborgenen betet und euer Vater, der das Verborgene sieht, wird euch vergelten", fehlt ihnen endlich der unnöthige und nachschleppende Zusatz des Matthäus: „öffentlich" †).

Wir haben nachgewiesen, daß Matthäus einen Theil seiner

*) Hom. 12, 32. 3, 51. Matth. 5, 18.

**) Hom. 3, 55.

***) Hom. 3, 56. Matth. 5, 34. 35.

†) Hom. 3, 55 Matth. 6, 6.

alttestamentlichen Citate in seinen Quellen bereits vorgefunden und falsch gestellt hat — wohlan! die Clementinen führen uns zu einer dieser Quellen: — den Spruch des Hoseas vom Vorzug der Barmherzigkeit vor den Opfern (Hos. 6, 6), von dem Matthäus beidemal, wenn er ihn dem Herrn in den Mund legt, nur die erste Hälfte anführt, bezeichnen sie in seiner Vollständigkeit als ein evangelisches Citat und jenen Psalmspruch des Assaph, der den parabolischen Vortrag des Herrn als einen göttlich beabsichtigten rechtfertigen soll, führen sie ebenso als einen Spruch des Jesaias auf, wie es Matthäus that, bis man, um dem Spott der Heiden, namentlich des Porphyrius, den Grund zu entziehen, den Namen dieses Propheten tilgte *).

Die Clementinen kennen ferner den Spruch: „kommt zu mir, alle Mühseligen" — ferner die Parabel, in deren Deutung der Teufel als derjenige bezeichnet wird, der den schlechten Saamen ausstreut — den Spruch: „viele sind berufen, wenige auserwählt", den Matthäus beidemal, wenn er ihn anbringt, falsch benutzt — das Wort vom Gewächs, welches der himmlische Vater nicht gepflanzt hat — den Spruch von den Schriftgelehrten und Pharisäern, die auf Mose's Stuhl sitzen und denen man folgen soll, wenn sie auch selbst Sünder sind, einen Spruch, dessen ursprünglich beabsichtigten allgemeinen Sinn sie noch verrathen, wenn sie ihn als Beleg für die Nothwendigkeit der Folgsamkeit gegen den Bischof gebrauchen — mit Justinus stimmen sie wiederum gegen Matthäus überein, wenn sie die Verworfenen in die äußerste Finsterniß verweisen — sie kennen die Seligpreisung des Petrus für sein Bekenntniß, die Zurückführung seines Bekenntnisses auf die Offenbarung des Vaters und seine Erhebung zum Felsen der Kirche — endlich den Spruch

*) Hom. 3, 56. Matth. 9, 13. 12, 7. Hom. 18, 15. Matth. 13, 35.

von den Engeln der Kleinsten der Gläubigen, die im Himmel beständig das Antlitz des Vaters schauen, und das letzte Wort, welches der Jesus ihrer evangelischen Quellen an die Jünger richtet, enthielt den Auftrag, die Völker zu lehren und sie zu taufen *).

Beweisen die Vorzüge der Citate der Clementinen ihre Unabhängigkeit vom Matthäusevangelium, so folgt aus ihrem Zusammentreffen mit einigen unpassenden Aenderungen, die den Bericht des Matthäus vom Urevangelium unterscheiden, daß diese Aenderungen dem späten Compilator in seinen Quellenschriften schon gegeben waren: — dahin gehört der störende Zug, daß die Jünger ihre Bitten mit denen der Kanaaniterin vereinigen und die Verwirrung, die dadurch in das Erzählungsstück vom höchsten Gebot gekommen ist, daß Jesus dem Schriftgelehrten antwortet: „wenn du in das Leben eingehen willst, so halte die Gebote", und ihn auf die Frage: „welche"? auf das Gesetz verweist **) — in einer der Quellenschriften der Clementinen war endlich in der Parabel von der königlichen Hochzeit auch schon die Ueberfüllung vorhanden, daß den von den Straßenecken Berufenen ein hochzeitliches Kleid, (als Symbol der Taufe, die die Heiden umwandelt,) übergeworfen wird, die Clementinen nehmen aber nicht darauf Bezug, daß Einer wegen Mangels eines solchen Kleides zurückgewiesen wird ***).

---

*) Hom. 3, 52. Matth. 11, 28. Hom. 19, 2. Matth. 13, 38. 39. Hom. 8, 4. Matth. 20, 16. 22, 14. Hom. 3, 52. Matth. 15, 13. Hom. 3, 18. Matth. 23, 2. 3. Hom. 19, 2. Just. Dial. c. Tryph. Matth. 25, 41. Hom. 16, 18. 19. Matth. 16, 17. 18. Hom. 11, 7. Matth. 18, 10. Hom. 11, 7. Matth. 28, 19. 20.

**) Hom. 2, 19. Matth. 15, 23. Hom. 18, 3. Matth. 19, 17. 18.

***) Hom. 8, 22.

Was das Marcusevangelium betrifft, so führen es die Clementinen als einen Ausspruch Jesu an: „höre, Israel, der Herr, euer Gott, ist ein einziger Herr", d. h. sie lasen noch in ihrer Evangelienschrift jene Berufung auf die Einzigkeit Gottes, die im Urevangelium zum Erzählungsstück vom höchsten Gebot gehörte und die uns Marcus allein noch erhalten hat *).

Dagegen dient ihr Referat über das Erzählungsstück von der Ehescheidung dazu, ein Versehen des Marcus zu berichtigen und die Urform des Berichts wiederherzustellen. Der Jesus ihres Evangeliums sagt nämlich: „Moses hat es euch wegen eurer Herzenshärtigkeit erlaubt; denn von Anfang an war es nicht so; denn der im Anfang den Menschen schuf, hat ihn männlich und weiblich gemacht." Matthäus hat sich darin versehen, daß er den Schluß in den Anfang stellte — Marcus dagegen hat die von Matthäus noch erhaltene Wendung: „von Anfang an war es nicht so" ausgelassen oder vielmehr in der folgenden Wendung, „daß derjenige, der im Anfang den Menschen schuf" u. s. w., sich verlieren lassen **).

Von den eigenthümlichen Zusätzen, Veränderungen und Entstellungen, die Marcus in die ursprüngliche Anlage der evangelischen Geschichte gebracht hat, wissen die evangelischen Quellenschriften der Clementinen noch Nichts — sie sind also älter als seine Bearbeitung des Urevangeliums.

---

*) Hom. 3, 57. Marc. 12, 29.

**) Hom. 3, 54: ἀπ᾽ ἀρχῆς γὰρ οὕτως οὐκ ἐγένετο, ὁ γὰρ κτίσας ἀπ᾽ ἀρχῆς τὸν ἄνθρωπον. Matth. 19, 4. 8. Marc. 10, 5. 6.

Die verhältnißlosen Dissonanzen des vierten Evangeliums erhielten für uns erst ihre Auflösung, als wir wider den Willen seines Verfassers dahinter gekommen waren, daß sie darin ihren Ursprung haben, daß derselbe die Voraussetzungen und Stichworte des synoptischen Geschichtkreises, die er fortbilden und übertreffen wollte, nicht einmal zu verarbeiten vermochte, ja, indem er sich auf sie bezog und auf ihnen fortzubauen glaubte, nicht einmal in sein Werk wirklich und vollständig aufgenommen hatte.

Eine Dissonanz, so groß, so schreiend und verhältnißlos, wie nur irgend eine von denen, die durch die verfehlte Benutzung und Fortbildung der synoptischen Stichworte entstanden sind, findet nun auch in dem Evangelium der Clementinen ihre Erklärung — wir meinen jene plötzliche und unvorbereitete, noch dazu mit fremdartigen Bildern verwirrte Bezeichnung Jesu als der Thür der Schaafe. Die Clementinen fanden dieses Bild in ihren Quellschriften in seiner ersten und ursprünglichen Einfachheit vor: „ich bin die Thür des Lebens, wer durch mich eingeht, geht ins Leben ein" — diese Quellschrift enthielt auch das Bild des Hirten: „meine Schaafe hören meine Stimme" *) — — endlich eine jener Variationen auf die Grundbedingung für den Eintritt in das Himmelreich, die im Spruch des Vierten über die Geburt von oben ihren letzten Abschluß erreichte.

Das Thema dieser Variationen ist die gelegentliche, durch einen bestimmten Anlaß herbeigeführte Aeußerung Jesu (Marc. 10, 15. Luk. 18, 17): „wer das Himmelreich nicht als ein Kind aufnimmt, kommt nicht hinein" — die danach gebildeten und gleichförmig construirten Sprüche des Matthäus (C. 18, 3): „wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht umkehret

*) Hom. 3, 52. Joh. 10, 7. 9. 27.

und wie die Kinder werdet, kommt ihr nicht ins Himmelreich", (C. 5, 20): „ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht mehr ist als der Schriftgelehrten und Pharisäer, kommt ihr nicht ins Himmelreich", der apostolischen Denkwürdigkeiten des Justinus: „wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, kommt ihr nicht ins Himmelreich", der evangelischen Quellenschrift der Clementinen: „wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht wiedergeboren werdet in lebendigem Wasser auf den Namen des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes, so kommt ihr nicht ins Himmelreich", sind spätere Versuche, die Grundbedingung, an die der Gewinn des Himmelreichs geknüpft ist, auf Einen dogmatisch-reflectirten Ausdruck zu bringen, und ihre Vollendung erhielten sie in dem abstract-verschrobenen Spruch des Vierten: „wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wer nicht von oben geboren ist, kann nicht das Reich Gottes sehen" *).

3.

Die Cambridger Handschrift.

Wenn uns die Anführungen der Kirchenväter aus dem Hebräerevangelium eine Mißgestalt kennen lehrten, für welche unsere jetzigen Evangelien benutzt sind, wenn Justins Citate aus seinen apostolischen Denkwürdigkeiten uns zu einem Theil der

---

*) Justin. Apol. II, 94. Hom. 11, 26. Joh. 3, 3. 5. Auch die symbolische Spielerei des Hirten des Hermas (lib. III, c. 16): „non poterant enim in regnum dei aliter intrare, quum ut" etc. setzt den Spruch Justins und der Clementinen voraus.

Quellenschriften führten, die Urlukas für seine Compilation benutzte, wenn endlich dem Verfasser der Clementinen diese Quellenschriften in jenem Stadium der Fortbildung vorlagen, welches die Compilation des Matthäus möglich machte, so tritt die Cambridger Handschrift an einigen Stellen als Zeuge für die harmonisch abgerundete Gestalt des Urberichts auf.

Doch nein! die Quelle, aus der diese abweichenden Lesarten der Cambridger Handschrift herstammten, war, wie Credner behauptet*), ein „petrinisches", ein judenchristliches Evangelium — denn sie bewog den Copisten dazu, den Spruch über die Wiederkunft des Elias im Täufer (Matth. 17, 12. 13) in seiner ursprünglichen Reinheit und Selbstständigkeit herzustellen, und erst nachdem er die Bemerkung angefügt, daß die Jünger einsahen, daß Jesus vom Täufer spreche, die spät gebildete Reflexion über das gleiche Leiden des Menschensohns folgen zu lassen.

Ja, es war ein petrinisches, ein judenchristliches Evangelium, welches dem Verfertiger jener Handschrift vorlag und ihn dazu bestimmte, im Abschnitt des Marcusevangeliums vom Aehrenpflücken die Antwort Jesu zu verkürzen, die chronologische Notiz vom Hohenpriester Abjathar (C. 2, 26), den ganzen Spruch V. 27, wonach der Sabbath des Menschen wegen und nicht der Mensch des Sabbaths wegen ist, auszulassen und den folgenden Spruch von der Oberherrschaft des Herrn über den Sabbath durch den Eingang: „ich sage euch aber", als ein fremdartiges Anhängsel kenntlich zu machen.

Es ist „ganz im Sinne der Apokryphen" **), wenn diese Handschrift statt der Aeußerung, die das Matthäusevangelium dem Herodes über Jesum (C. 14, 2) in den Mund legt, die

*) a. a. O. I, 468.
**) Credner, ebend. p. 469.

Frage hat: „ist das nicht Johannes der Täufer, den ich enthauptet habe?" — denn sie gibt uns damit die ursprüngliche Form dieser Aeußerung, deren Stichworte uns Marcus noch verräth, nachdem er ihr die Aeußerung, die er dem Matthäusevangelium entlehnt, vorangestellt hat (Marc. 6, 14. 16).

So verräth sich auch in einer Menge kleiner Züge der „petrinische, judenchristliche und apokryphische" Charakter der evangelischen Handschrift, welche der Verfertiger des Cambridger Manuscripts vor Augen hatte — denn es hatten sich in ihr noch Nachwirkungen von der reinen und harmonischen Composition des Urevangeliums erhalten und diese kostbaren Ueberbleibsel geben diesem Manuscript, dessen äußere Anordnung und Schriftzüge etwa dem 6ten Jahrhundert angehören, an den betreffenden Stellen ein inneres Alter *), welches über das Alter unserer jetzigen synoptischen Evangelien hinausreicht.

Nachdem wir die Hypothesen vom judenchristlichen Charakter der Quellenschriften, die den kanonischen Evangelien zu Grunde liegen, aufgelöst haben, werden wir auf die letzteren noch einen Blick werfen, ihre vermeintlich judenchristlichen Elemente ins Auge fassen und bei dieser Gelegenheit das Ergebniß unserer Untersuchung über ihr gegenseitiges Abhängigkeitsverhältniß aufstellen.

*) Daß man das „innere Alter" einer Handschrift von dem „äußerlichen", welches „nur auf dem Alter des Pergaments und der Schriftzüge beruht", unterscheiden müsse, ist eine geistvolle Bemerkung Semlers: Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik. Halle 1765. Drittes Stück. p. 88.

4.

Das Lukasevangelium.

Erst in Folge der Wiederherstellung des Urevangeliums, so wie unsers Nachweises, daß dasselbe die plastische Darstellung des revolutionären Kampfes mit der gesetzlichen Welt ist, läßt sich der antijüdische Charakter des Lukasevangeliums richtig bestimmen.

Urlukas fing mit dem Bruch mit dem ganzen jüdischen Volkswesen, der im Urevangelium sich im Kampf mit den Partheien allmählig macht, an — sein Jesus donnert sogleich im Anfang seines Auftretens (in der Synagoge zu Nazareth) den Juden ihr Verwerfungsurtheil entgegen, welches den Heiden das Heil gibt, während diese Krisis im Urevangelium durch einen gründlichen Kampf herbeigeführt wird und erst in der letzten Rede Jesu über seine Wiederkunft zur Vollendung kommt.

Sogleich im Anfange hat der Haß seine höchste Spitze erreicht und ist er tödtlich geworden, während es den Partheien und ihren Führern im Urevangelium erst im letzten Augenblick gelingt, das Volk gegen den Neuerer zu entflammen.

Die Bürger von Nazareth stießen Jesum sogleich bei seinem ersten Auftreten zur Stadt hinaus und führten ihn auf die Berghöhe (um ihn hinabzustürzen), Luk. 4, 29 — d. h. Urlukas hat die erste Collision so tödtlich gemacht, daß er für sie die bezeichnenden Ausdrücke gebrauchen konnte, die das Urevangelium für den Bericht von der Kreuzigung vorbehalten hat. (Zur Kreuzigung führt man nämlich Jesum hinaus vor die Stadt, nach Golgatha, dem Lukas den Berg von Nazareth nachgebildet hat.)

Kurz, Urlukas glaubte von der ursprünglichen Anlage der evangelischen Geschichte, sie sey nicht antijüdisch genug — und er hat nun übertrieben und den Kampf mit der gesetzlichen Welt, den das Urevangelium wirklich schildert, theils in Unordnung gebracht, theils sinnlos gemacht.

Er hat auch übertrieben und die Sicherheit, mit der das Urevangelium Jesum auftreten, im Kampf mit den Partheien vorschreiten und seine Ueberlegenheit bewähren läßt, nicht zu würdigen gewußt, wenn er Jesum bei seinem ersten Auftreten Alles (C. 4, 36. 5, 9) mit Entsetzen erfüllen läßt, und er glaubt die Erhabenheit seines Herrn erst recht sicher zu stellen, wenn er den Jüngern jene sclavisch-unterwürfige Anrede „Gebieter!" in den Mund legt.

Das schien ihm nicht antijüdisch genug, wenn der Urbericht die jüdischen Partheien und die Schriftgelehrten gegen den Herrn schickt und ihre Niederlage finden läßt — er glaubt, sein Herr habe dann erst wirklich das Gesetz gestürzt, wenn jener Schriftgelehrte, der im Urbericht nach dem höchsten Gebot fragt, ein „Gesetzeslehrer" *) ist (Luk. 10, 25), wenn Jesus die beiden Wehe's wegen der Aufbürdung unerträglicher Lasten und wegen der Beschlagnahme des Schlüssels der Erkenntniß über die „Gesetzeslehrer" ausspricht (C. 11, 46. 52), wenn eine Sabbathscollision durch Pharisäer und „Gesetzeslehrer" herbeigeführt war (C. 14, 3) und mit den Pharisäern wiederum die „Gesetzeslehrer" wegen ihres Verhaltens zur Johannestaufe zum Volk und zu den Zöllnern in Gegensatz gestellt sind (C. 7, 30).

Willkommen mußte demnach Urlukas jener Wehespruch über Chorazin und Bethsaida und Kapernaum seyn, den ihm eine seiner Quellenschriften darbot, das Urevangelium aber noch nicht

---

*) νομικός.

enthielt (Luk. 10, 13—15) — denn jener Spruch ist das Abschiedswort der vom historischen Judenthum abgelösten Gemeinde an das Volkswesen, welches sie selbst für ihren geschichtlichen Ausgangspunkt hielt.

Als wir oben die Compilation des Lukasevangeliums übersahen, haben wir die antijüdische Richtung des großen Reiseberichts dargestellt — hier können wir noch nachträglich bemerken, daß es nur antijüdischer Eifer war, der die Parabel von den Talenten durch die Empörung der Unterthanen des ausziehenden Herrn und durch ihre Abschlachtung (Luk. 19, 14. 27) um ihre ursprüngliche Proportion gebracht hat — daß ferner die unbefangene Anweisung des Urberichts (Marc. 13, 16): „wer auf dem Felde ist, kehre nicht um, sein Kleid zu holen", die Urlukas in einer seiner Quellen mit der Mahnung: „gedenket der Frau Lot's!" verbunden vorfand, von ihm wahrscheinlich, zumal bei ihrem Anklang an das Wort vom Pflüger als eine Aufforderung zum völligen Abschied von dem Judenthum angesehen ist *).

Nach des Epiphanius Zeugniß enthielt die Schrift des Urlukas noch nicht die ausführliche Anwendung des Gleichnisses vom unnützen Knecht, der dafür, daß er seine Schuldigkeit gethan hat, noch keinen Dank verdient (C. 17, 10) — das Gleichniß selbst aber (V. 7—9) diente den Zwecken des Compilators als eine willkommene Ausführung gegen die jüdische Hochhaltung der Gesetzlichkeit.

Wir haben oben nachgewiesen, welche neue Züge, d. h. welche Ueberfüllung Urlukas in die ursprüngliche Geschichte vom

---

*) Luk. 17, 31: μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω. C. 9, 62: βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω.

Hauptmann von Kapernaum *) gebracht hat: — als einen Beweis der Vorliebe, mit der er den Gegensatz der Heiden und Juden behandelt, haben wir hier noch anzuführen, daß der Hauptmann, während er im Urbericht, den uns Matthäus in seiner Reinheit aufbewahrt hat, für seinen Sohn auftritt, für seinen kranken Knecht um Hilfe bittet. So erst schien dem Lukas die Bescheidenheit, die den Heiden ziert, die aber im Urbericht sich ganz anders, nämlich zugleich als Glaubenskraft beweist, in ihrem wahren Lichte dazustehen. (Uebrigens hat Lukas in der Mitte seiner Erzählung, wo der Hauptmann (C. 7, 8. Matth. 8, 8) von „seinem Sohne" spricht, seine neue Voraussetzung selbst vergessen und den ursprünglichen Bericht wörtlich abgeschrieben.)

Das Wort über die wahren Verwandten Jesu hat uns Matthäus allein in seiner ursprünglichen Form erhalten: „wer den Willen meines Vaters im Himmel thut" (C. 12, 50) — Marcus hat dafür die abstracte Bestimmung: „wer den Willen Gottes thut" (C. 3, 35) — Lukas hat beidemale, in diesem Spruch und in der Variation desselben, in der Antwort Jesu auf den Ausruf jener Frau, die den Leib seiner Mutter selig pries: „das Wort Gottes" **) — in der Parabel vom Säemann und ihrer Deutung ist der Saame nach Matthäus, der uns die ursprüngliche Formel noch am reinsten erhalten hat, „das Wort vom Reich" (C. 13, 19), nach Lukas (C. 8, 11) „das Wort Gottes", woraus Marcus „das Wort" schlechthin (C. 4, 14) gemacht hat.

Verwandt mit diesen Aenderungen ist die andere, wenn Lukas

*) die übrigens der Verfasser der Clementinen (9, 21) eben so kannte, wie die Parabel von den Talenten (3, 61. 65).

**) Luk. 8, 21: τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. C. 11, 28.

in den Sprüchen, die ihm und Matthäus in ihren Quellenschriften vorlagen und in denen der unendliche Werth der Gläubigen daraus abgeleitet wird, daß sie himmlischer Zweck sind und dem Haushalt des Himmels angehören, für die Formel: „euer himmlischer Vater", die Matthäus treu bewahrt hat, entweder nur das abstracte „Gott" setzt oder wenigstens das Pronomen „euer", welches die Vertrautheit zwischen dem Himmel und den Gläubigen voraussetzt, ausläßt *).

Diese Kategorie, die das Urevangelium, welches nur die großen, geschichtlichen Kategoricen des Himmelreichs, des Menschensohns und seines himmlischen Vaters in Bewegung setzte, noch nicht enthielt, — diese Kategorie, welche den Gläubigen ihre Ueberlegenheit über das ganze Weltreich und ihren gewissen Sieg verbürgte, hat nämlich Urlukas mißverstanden und für zu particularistisch, somit noch für jüdisch gehalten und deshalb ins Abstracte gewandt — aus demselben Grunde, weil er darin noch einen Anklang an die jüdische gesetzliche Anschauung voraussetzte, hat er in jenem Spruch Jesu über seine wahren Verwandten für den Willen seines himmlischen Vaters das Wort Gottes gesetzt.

Daß Urlukas in gleicher Weise wie die neueren kritischen Apologeten **) den gewaltigen Spruch von der Ewigkeit des Gesetzes mißverstanden hat und ihm in Folge dieses Mißver-

---

*) Matth. 6, 26: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. Luk. 12, 24: ὁ θεὸς. — Matth. 10, 29: τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Luk. 12, 6: τοῦ θεοῦ. — Matth. 7, 11: ὁ πατὴρ ὑμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Luk. 11, 13: ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ. Im Anfang des Mustergebets hat Lukas (C. 11, 2) nur πάτερ. Nur aus Unachtsamkeit ist es zu erklären, wenn er sich durch seine Quellen verleiten ließ, C. 12, 13 zu schreiben: ὁ πατὴρ ὑμῶν und C. 12, 30: ὑμῶν δὲ ὁ πατὴρ.

**) namentlich der Tübinger Schule.

ständnisses jene Aenderung aufdrang, die der spätere Bearbeiter seines Evangeliums wieder beseitigte (C. 16, 17), habe ich oben nachgewiesen. Um seine antijüdische Aenderung und vermeintliche Verbesserung zu sichern, verband er den Spruch mit jenem andern von der geschichtlichen Gränze des Gesetzes und der Propheten (C. 16, 16), und nur in Folge eines ähnlichen Mißverständnisses, indem er das Wort dieses Spruches von den Gewaltmenschen, die das Himmelreich an sich reißen, für einen Tadel der heidenchristlichen (paulinischen) Kühnheit hielt, ließ er dasselbe aus und gab er dem Spruch jene Wendung (C. 16, 16. Matth. 11, 12), die sich uns oben als eine verfehlte und verschrobene ausgewiesen hat.

Er hatte ferner die Absicht, im Ruhm seiner Siebenzig die Ueberlegenheit der Heidenapostel über die vermeintliche jüdische Beschränktheit der Zwölfe zur Anerkennung zu bringen, aber er hat seine Absicht nicht wirklich ausführen und gestalten können.

Wahrscheinlich wollte er einen Beleg für die jüdische Beschränktheit der Zwölfe geben, wenn er nach der zweiten Aeußerung Jesu über sein bevorstehendes Leiden (C. 9, 45) mit einem großen Wortschwall versichert, daß sie Nichts davon verstanden*) — aber er hat damit nur das Lehrtalent seines Herrn in ein sehr zweideutiges Licht gestellt.

Vielleicht wollte er die Zwölfe auch durch seine Combination ihres Rangstreits mit dem Paschamahl herabsetzen — selbst auf die Gefahr hin, daß er sich in eine geschmacklose Composition verlief.

Bei diesen Aeußerungen seiner Stimmung gegen die Zwölfe ist es möglich, daß er mit seinem Erzählungsstück vom fremden

*) Der Ueberarbeiter seiner Schrift hat C. 18, 34 diese Phrasen wiederholt.

Teufelsbanner (C. 9, 49. 50) auf Paulus, der das dämonische Wesen des Heidenthums bezwang, hindeuten wollte — gewiß aber ist es, daß dieses Erzählungsstück ursprünglich dazu bestimmt war, das Recht der Heidenboten zu begründen.

Aus antijüdischem Interesse hat Lukas an die Stelle der besonnenen Durchführung des Gegensatzes, die der Schöpfer des Urberichts gegeben hat, in der Darstellung der Katastrophe seine übertriebenen Antithesen aufgestellt, z. B. bei der Verhaftung Jesu die Hohenpriester, Aeltesten und die Obersten der Tempel-Soldaten zur Schaar der Häscher gesellt (C. 22, 52), nachher mit dem übertriebenen Geschrei des Volkshaufens dasjenige der Hohenpriester vereinigt (C. 23, 23), das Ganze zu einem sinnlosen Gewirre gemacht, indem Pilatus „dreimal" (V. 22) seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu betheuern muß, endlich auch den Herodes als Zeugen für die Unschuld Jesu auftreten lassen.

Wahrscheinlich soll auch der Eine der Verbrecher, der Jesum am Kreuz verhöhnte, die Juden repräsentiren, denen das Wort vom Kreuz ein Aergerniß war, dagegen der Andere, der in Jesu einen Gerechten erkannte, der Vorbote der gläubigen Heiden seyn.

Zu erwarten war es endlich, daß Lukas die spätere Aenderung, wonach die Wiedervereinigung des Auferstandenen mit den Seinigen und seine Himmelfahrt in Jerusalem und in der unmittelbaren Umgebung der Hauptstadt stattfand, der Anordnung des Urberichts vorzog — Galiläa, das düstre gesetzliche Reich, die Stätte des ersten Kampfes mit dem Gesetze lag ihm schon im Rücken, als sein Herr das heidnische Samaria betreten hatte und hier mit den Seinigen vom Judenthum Abschied nahm — den düstern Kampfplatz darf daher der Herr nicht mehr betreten und seinen Triumph muß er da feiern, wo er gesiegt, in der Auferstehung den jüdischen Haß überwunden hat.

Aber nur der Schöpfer des Urberichts, der einen wirklichen Kampf mit der gesetzlichen Welt und außer dem Kampf mit der Unreinheit und Empörung der Natur in jenen vier Wundern nur diesen Kampf schilderte, konnte sich eben deshalb treu bleiben und mit einer Plastik, die wir fast vollendet nennen können, den Fortschritt und den endlichen Sieg der neuen revolutionären Macht über die alte gesetzliche Welt darstellen — Lukas dagegen, der die Freiheit des christlichen Princips erst zu sichern glaubte, indem er seine Uebertreibungen und vermeintlichen Verbesserungen aufstellte und die siegreiche Kraft des Urberichts lähmte, war bei alledem so unsicher und von der Macht, die er vollends erst vernichten wollte, noch so abhängig, daß er z. B. die theoretische Frage des Urberichts nach dem vornehmsten Gebot (C. 10, 25) in die Frage verwandelte: „was muß ich thun, daß ich das ewige Leben erwerbe?"

Er kannte nicht mehr die Bedeutung jenes Gebots an den Aussätzigen und dessen Zusammenhang mit dem folgenden revolutionären Kampf und wiederholte es, sey es auch aus Folgsamkeit gegen einen fremden Bericht, höchst unpassender und unnöthiger Weise in der Geschichte von den zehn Aussätzigen (C. 17, 14): „gehet hin und zeiget euch den Priestern."

Sein Pharisäer (C. 18, 11. 12) kann sich nicht selbstgefälliger auf das eigne gottgefällige und gesetzliche Thun berufen, als es die Gläubigen seines Mustergebets thun, wenn sie die Bitte um die Vergebung ihrer Sünden damit begründen, daß ja „auch sie selbst jedem ihrer Schuldner vergeben" (C. 11, 4), während es in der Redaction, die uns Matthäus erhalten hat (C. 6, 12) unbefangener und harmloser heißt: „wie auch wir vergeben unsern Schuldigern."

Er, der auf das Judenthum nicht einmal mehr zurück-

sehen will, hat gleichwohl die Annahme des Zachäus durch die ängstliche Wendung: „sintemal er auch ein Sohn Abrahams ist", zu rechtfertigen gesucht *).

Das „da" in der Parabel von dem königlichen Hochzeitsmahl, welches er in das große Mahl eines Hausherrn überhaupt verwandelt hat — „da", als die ursprünglich Geladenen absagen ließen, schickte er zum Gesindel der Straßenecken, — dieses „da", welches auch Matthäus noch erhalten hat **), fand Lukas in seiner Quellenschrift schon vor — es ist der Ausdruck derselben Apologetik, die auch in der Apostelgeschichte die Predigt des Evangeliums, erst wenn sie die Juden zurückgewiesen haben, den Heiden zukommen läßt.

Noch weniger konnte er sich jener Apologetik entziehen, die auch im Römerbrief (C. 9, 4) den Juden die „Kindschaft, die Herrlichkeit, den Bund, das Gesetz, den Gottesdienst, die Verheißung" als ihr ererbtes und legitimes Eigenthum zuwies — so schreibt er seiner Quelle jenes Wort nach, welches Abraham dem Reichen in Bezug auf dessen Brüder zurief (C. 16, 29): „sie haben Mosen und die Propheten, mögen sie dieselben hören!" — d. h. all' sein antijüdisches Wesen konnte ihn nicht von jener zur christlichen Anschauung gehörigen Voraussetzung ihres positiven Zusammenhangs mit der gesetzlichen Welt befreien ***).

---

*) Die Construction dieser Wendung: καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστι (C. 19, 9) stimmt überein mit dem Gefüge jener häßlichen Wendung des Mustergebets (C. 11, 4): καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.

**) τότε. Luk. 14, 21. Matth. 22, 8.

***) Wenn es wahrscheinlich ist, daß die Geschichte vom Reichen und von Lazarus mit der ersten Antwort Abrahams (C. 16, 25) ursprünglich abgeschlossen war — (denn die Sache ist im Grunde damit entschie-

Diese Voraussetzung ist nicht judenchristlich — ist nicht gedeutet, wenn ihr dieses Beiwort beigelegt wird — ist nicht das angeborene Eigenthum des geborenen Juden.

Sie ist ein Gewinn, welchen das christliche Selbstbewußtseyn erst in Folge einer längern Entwicklung und gründlichen Arbeit davontragen konnte.

Damit ist die Kindheitsgeschichte, die der Ueberarbeiter des ursprünglichen Lukasevangeliums demselben voranschickte, nicht gedeutet, wenn man *) ihre Aufnahme „die größte Concession" nennt, die „den Judaisten gemacht wurde."

Damit ist sehr wenig gesagt, wenn man die Behauptung aufstellt, diese Vorgeschichte sey „ganz im Kreise der jüdischen Anschauungsweise entstanden" — gegen den Satz, es seyen „durchaus jüdische Anschauungen und Ideen, die uns hier entgegentreten" **), würde selbst die Tautologie, daß es vielmehr christliche, „durchaus" christliche seyen, ihre volle Berechtigung haben.

Nur jener Aberglaube, den vielmehr das Judenthum innerhalb der christlichen Kirche erst erzeugt hat und der statt der prophetischen Anschauung einen reflectirten Messiasbegriff dem Christenthum voraussetzt, kann zu dem Satze führen, daß

---

den, daß der Reiche hört, er habe, wie die Reichen der Weherufe (6, 24), sein Gutes empfangen, Lazarus dagegen erhalte jetzt die Tröstung, die die Reichen in diesem Leben erhalten haben, und an den Brüdern des Reichen, auf die nun die Rede kommt, ist es nicht ihr Reichthum, sondern ihr Ungehorsam gegen Mosen und die Propheten, was ihre Unseligkeit herbeiführt) — so bleibt es doch dabei, daß Lukas auch diese Fortbildung der ursprünglichen Geschichte in einer seiner Quellschriften vorgefunden hat.

*) wie Herr Dr. Baur thut: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. 1847. p. 502.

**) ebend. p. 503.

jene Vorgeschichte des Lukasevangeliums „Jesum durch seine Geburt und Abstammung, seine ganze Umgebung mit allen Merkmalen des jüdischen Messias vor Augen stellt."

Die wirkliche Kritik jener Briefe, die bis jetzt noch als die unzweifelhaft paulinischen galten, wird die Grundlosigkeit des Satzes aufdecken, daß „mit dem paulinischen Universalismus des ursprünglichen Lukasevangeliums die specifisch-jüdische Bestimmung, die dem Messias gegeben wird, wenn er als Sprößling des davidischen Geschlechts geschildert und das von ihm ausgehende Heil als der an seinem Volk in Erfüllung gehende Segen der schon den Vätern des A. T. gegebenen Verheißungen gepriesen wird, am meisten contrastirt" *) — diese Kritik wird die Aeußerungen desselben Judenthums, welches die neueren kritischen Apologeten im Lukasevangelium neben dem Paulinismus wirken sehen, auch in den Briefen nachweisen, die ihnen als die authentische Hinterlassenschaft des Heidenapostels gelten.

Meine Erklärung vom Ursprung jener Vorgeschichte des Lukasevangeliums weist die Behauptung **), daß nur ein Judenchrist das dogmatische Interesse haben konnte, welches derselben zu Grunde liegt, als eine Nichtssagende Phrase zurück.

Will man jene erstarkte Kraft des christlichen Selbstbewußtseyns, die, wie ich nachgewiesen, zum Gelingen der Eroberung, deren Denkmal jene Vorgeschichte ist, erforderlich war — will man sie Judenthum nennen, so darf diese Kategorie nur in jenem Sinn gefaßt werden, den ich ihr in meiner Kritik der Apostelgeschichte beigelegt habe.

Dieses Judenthum ist auch in der Geschichte vom verlorenen Sohn, die der Bearbeiter des Lukasevangeliums aufgenom-

---

*) ebend. a. a. O.

**) z. B. Schwegler's nachapost. Zeitalt. II, 56.

men hat, thätig gewesen — es hat dem ältern Bruder des Verlorenen seine Prärogative gesichert: — „mein Sohn, sagt zu ihm sein Vater, als er über den Jubel beim Empfang des Reuigen neidisch ward, du bleibst allezeit bei mir und Alles was mein ist, das ist dein" (Luk. 17, 31) — dieses Judenthum war so specifisch christlich, daß es mit besonderer Vorliebe dem Stolz, mit dem der ältere Bruder, der Jude, auf seinen gesetzlichen Dienst verweist, die Selbstentsagung entgegenstellte, mit der der Verlorene, nachdem er sich aus seinem Verfall wieder aufgerafft, seinem Vater entgegentrat.

Die Theilnahme für dieses Judenthum konnte endlich den Bearbeiter des Lukasevangeliums nicht daran hindern, das Drohwort gegen die Juden (C. 13, 1—9) und den Spruch über Jerusalems Verödung (C. 13, 31—35) aufzunehmen, die Freude des Einzugs in Jerusalem durch die Weissagung vom Untergang der Stadt zu trüben (C. 19, 29—46), der Schilderung vom entgegengesetzten Schicksal der Gerechten und Ungerechten überhaupt das Wort von der Wendung im Schicksal der Heiden und Juden anzuhängen (C. 13, 29. 30), der Episode von den beiden Schächern am Kreuz den Schluß anzufügen, der dem Vorbild der Heiden den sofortigen Eintritt ins Reich der Seligkeit verheißt (C. 23, 42. 43), und die Parabel vom unnützen Knecht mit der verschärfenden Anwendung zu bereichern (C. 17, 10).

Es ist eben nicht jenes Judenthum, wofür es die Neueren halten.

5.

Das Matthäusevangelium.

Auf meine Wiederherstellung und Erklärung jener Schöpfung, welche die Kirche der gewaltigen Combination des Mannes verdankt, der die Antithese des neuen und des alten Gesetzes gebildet hat, brauche ich wiederum einfach nur zu verweisen, wenn die neueren kritischen Apologeten besonders auf Grund dieses Abschnittes der Bergpredigt die Behauptung aufstellen, daß Matthäus in Jesus „den Bewahrer und Wiederhersteller des Gesetzes" darstelle.

Ich habe nachgewiesen, daß „Judenchrist" die dürftigste und Nichtssagendste Bezeichnung wäre, die dem revolutionären Organisator, der jene Antithese aufgestellt und mit Meisterhand durchgeführt hat, beigelegt werden könnte.

Selbst wenn wir das Meisterwerk für die Zusätze des Matthäus büßen lassen und ihm z. B. die ungehörige Reflexion auf die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten und die Herabsetzung dessen, der „Eins dieser kleinsten Gebote auflöst" (C. 5, 19. 20), mit Gewalt aufdrängen wollten, so würde ihm seine revolutionäre Kraft doch noch bleiben und gegen die Vorstellung derjenigen, die ihm die Absicht zuschreiben, daß es lediglich „ein affirmatives Verhältniß zum Gesetz" aufstellen wolle, seine Ehre retten.

Aber Matthäus, der Compilator, der die ursprüngliche Schöpfung entstellt und mit seinen Zusätzen in Unordnung gebracht hat — er hat doch nur in judenchristlichem Interesse sein Werk zusammengestellt? — er hat doch die Absicht, das „affirmative Verhältniß" Jesu zum Gesetz nachzuweisen und sicher zu stellen?

Läßt er seinen Herrn nicht sogleich bei der Taufe dem Johannes (C. 3, 15) zurufen, daß es sich für sie zieme, alle Gerechtigkeit zu erfüllen? Hat er nicht dem Spruch: „trachtet am ersten nach dem Himmelreich" *), den Zusatz „und seiner Gerechtigkeit" gegeben (C. 6, 33)? Preist er nicht diejenigen selig, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten (C. 5, 6), ferner diejenigen, die „um der Gerechtigkeit willen" verfolgt sind (C. 5, 10, vergl. V. 11), während die letztere Seligpreisung ursprünglich denjenigen bestimmt war (Luk. 5, 22), die „um des Menschensohns willen" von der Welt gehaßt werden? Hat er nicht die ursprüngliche Mahnung, man solle wie der himmlische Vater gütig und barmherzig, in die andere verwandelt (C. 5, 40), man solle wie derselbe „vollkommen" seyn? Läßt er nicht den Herrn zu jenem Reichen sagen (C. 19, 17): „willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote"? Hat er nicht diejenigen, die die „Ungesetzlichkeit" thun, zu den Gerechten in Gegensatz gestellt, während ursprünglich die Thäter der Ungerechtigkeit diesen Gegensatz bilden **)? Und seine Redaction des Gleichnisses vom Weinberg — ist es nicht viel gesetzlicher, wenn der Herr, als die Zeit „der Früchte" gekommen war, seine Knechte aussendet, um „die Früchte des Weinbergs" in Empfang zu nehmen, während nach Lukas und Marcus der Herr „zur Zeit von der Frucht des Weinbergs" haben wollte (Matth. 21, 34. Marc. 12, 2. Luk. 20, 10)? Läßt er nicht die Pflege des Weinbergs, der nach Lukas und Marcus nur „Andern" übergeben wird, auf „andere Bebauer" übergehen, „die die Früchte desselben zu ihrer Zeit" dem Besitzer abliefern (Matth. 21, 41)?

---

*) Justin. Apol II, 63. Vergl. Luk. 12, 31.

**) C. 13, 41: τὴν ἀνομίαν. V. 43: οἱ δίκαιοι. Luk. 13, 27: τῆς ἀδικίας. Urlukas 13, 28: οἱ δίκαιοι. Vergl. Matth. 7, 23.

Hat er nicht dem ursprünglichen und einzig richtigen Refrain, der die Werthlosigkeit der Liebesvergeltung der Liebe so schlagend bloßstellte, die jüdisch-gesetzliche Wendung gegeben: „was habt ihr für Lohn" (E. 5, 46)? Ist nicht sogar das letzte Wort des Herrn die streng gesetzliche Anweisung (E. 28, 20): „lehret sie halten Alles, was ich euch aufgetragen habe"?

Ja, das Alles ist streng gesetzlich, statutarisch, positiv, dogmatisch — aber nimmermehr judenchristlich in dem Sinne, welchen diejenigen mit diesem Wort verbinden, die jene Züge und Wendungen sich nur aus angeborenem Judenthum, aus national-jüdischem Interesse, aus einer alterthümlichen judaisirenden Richtung erklären können, deren Zeugen sie im Hebräerevangelium zu finden glauben.

Es gehört jener Richtung an, in der sich das statutarische Element des Katholicismus entwickelte und consolidirte.

Auf den Erfolg jener revolutionären Schlachten, die im Urevangelium die Neuheit und Selbstständigkeit des christlichen Princips sicher stellen und die Matthäus gleichfalls in seine Schrift aufnahm, konnte noch keine Gemeinschaft gegründet werden, die mit der Organisation des Weltreichs ihre Kräfte messen und in der Hoffnung des gewissen Siegs sich neben ihr zunächst wenigstens halten und behaupten konnte. Die Revolution mußte vielmehr selbst organisirt werden wie jede Revolution, die gegen den alten Weltzustand berechtigt und des Siegs fähig ist — d. h. die ursprünglich unbegränzte Freiheit mußte sich in die statutarische Beschränkung fügen, die unendliche, aber noch unbestimmte Innerlichkeit sich der Formulirung unterwerfen, die Seligkeit sich an die Satzung knüpfen.

Diese Verbindung der Revolution mit der Satzung war das Werk der katholischen Parthei, die im Namen und mit Hilfe beider Mächte, die ihre Organisation verband, im Namen der

Revolution und der Ordnung das Schlachtfeld behauptete und des Weltreichs Herr ward. Matthäus fand in seinen Quellenschriften die ersten Bildungen des Statutarischen schon vor und entwickelte sie nur weiter.

Selbst jener Spruch von den Schriftgelehrten und Pharisäern, die auf Mose's Stuhl sitzen (C. 23, 2. 3), ist nicht inmitten einer judenchristlichen Parthei entstanden, sondern ächtes katholisches Product der spätern Zeit — eine Anempfehlung des kirchlichen Gehorsams, die ihre Localfarben der Zeit entlehnt hat, in der sie entstanden seyn will.

Zu diesen Localfarben, deren Anwendung Nichts weniger als die vermeintliche judenchristliche Gesinnung des Matthäus beweist, gehört es, wenn die Haufen (C. 15, 31) wegen der Wunderthaten Jesu an den Kranken „den Gott Israels" preisen, wenn man beten soll, daß die Flucht bei der letzten Krisis nicht „am Sabbath" (C. 24, 20) geschehen möge, wenn das Erzählungsstück vom Aehrenpflücken durch das Argument bereichert wird, daß „die Priester am Sabbath ja auch im Heiligthum den Sabbath entweihen" (C. 12, 5) — auch die Gegenwart, die für diese Entweihung vorausgesetzt wird, beweist so wenig das Bestehen des Tempeldienstes zur Zeit, als der letztere Spruch entstand, als die Gegenwart, in welcher der Verfasser des ersten Korintherbriefs das Recht der Priester auf ihre heilige Speise voraussetzt (1. Kor. 9, 13).

Nicht das Judenchristenthum, sondern das hierarchische Interesse hat den Ruhm des Salzes und des Lichts (C. 5, 13. 14) den Aposteln als ausschließliches Eigenthum zugewiesen, Petrum mit den Schlüsseln des Himmelreichs belehnt und ihn zum Felsen der Kirche gemacht (C. 16, 18. 19), den Aposteln die Gewalt zu binden und zu lösen gegeben — die hierarchische Disciplin hat sich in diesen Sprüchen ihre Weihe gegeben und

das Jüdische, was diese Erhebung des Petrus und seiner Genossen enthält, ist nur ein Ausfluß jenes Judenthums, welches die katholische Parthei in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Hierarchie des A. T. das Vorbild ihrer Organisation erkennen ließ.

Die Erläuterung der Geschichte durch die alttestamentlichen Citate ist nichts als pleonastische Deutung der Plastik, für welche das revolutionäre Urevangelium das A. T. benutzt hat, durch die ausdrückliche Reflexion.

Daß Matthäus Jesum gegen den Willen des Urevangeliums von seinem ersten Auftreten an als den Sohn Davids offenkundig seyn läßt, ist die Wirkung jenes jüdischen Wesens, welches die Kirche in der Verschmelzung mit der jüdischen Vergangenheit die Sicherung ihres Bestandes erkennen ließ.

Das strenge Gefüge des Urevangeliums, welches seine Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit der Ankündigung der Krisis, die dem gesetzlichen Volkswesen ein Ende macht, schließt, aber diesen Schluß auch wirklich vorbereitet hat, hat Matthäus durch die Aufnahme jener spätern Sprüche und Parabeln, die die Uebertragung des Heils von den Juden auf die Heiden schildern, zersprengt — und doch sagt sein Jesus (C. 15, 24) zu der Kanaaniterin, er sey nur zu den verlorenen Schaafen vom Hause Israel gesandt? wir haben vielmehr nachgewiesen, daß dieser Spruch nur eine Uebertreibung der ursprünglichen Dialektik dieses Erzählungsstückes ist.

Aber das Verbot (C. 10, 5. 6): „gehet nicht auf der Heiden Straße u. s. w.“? Bis man uns nicht die wirklich geschichtliche Parthei des ersten und zweiten Jahrhunderts nachgewiesen hat, die die Heiden ernstlich und völlig vom Heil ausschloß, wird es uns erlaubt seyn, diesen Spruch als ein mechanisch herbeigeführtes Mißverständniß des Matthäus zu fassen

und den Anlaß in einem Spruche zu suchen, der ursprünglich die geistige Gemeinschaft mit dem heidnischen Wesen verbot.

Die Bestimmungen ferner der Palingenesie, der Parusie und der Vollendung der Welt, der Parusie und des Zeichens des Menschensohns (C. 19, 28. C. 24, 3. 27. 30) sind Erzeugnisse des dogmatischen Bildungstriebs der katholischen Parthei — die späte Umwandlung der historischen Kategorieen des Urevangeliums in dogmatische.

Die Clauseln endlich, mit denen Matthäus den Spruch von der Lästerung der Gläubigen durch ihre Widersacher („so sie daran lügen" (C. 5, 11)), den Spruch vom Zorn („wer seinem Bruder ohne Grund zürnt" (C. 5, 22)) verunstaltet, die Clausel, mit der er das Verbot der Ehescheidung versehen hat (C. 5, 32. 19, 9), die an sich sinnlose Combination der „Armen im Geist" (C. 5, 3) — Alles das führt uns auch nur, statt zu Judenchristen, in jene Zeit, in welcher die beginnende Organisation, die Stabilirung der Katholicität und die Gründung des entsprechenden ruhigen und geordneten Zustandes das Verständniß der Revolution, die in jenen Sprüchen ihren Ausdruck erhalten hatte, erschwerte, endlich unmöglich machte.

Der späte Ursprung des Matthäusevangeliums steht somit fest.

Wir können es nun als sicheres Resultat aussprechen: außer den Quellenschriften, die ihm die evangelischen Schätze des Justin und der Clementinen, die ihm ferner die Ordnung des Urevangeliums reiner wiedergaben, als die Schrift des Lukas im Stande war, hat der Verfasser jenes Evangeliums zugleich das

gegenwärtige Lukasevangelium vor Augen gehabt und sich von demselben bestimmen, selbst zu mehreren seiner Versehen bestimmen lassen. Außer den Beweisen, die wir oben gegeben haben, führen wir noch folgende an: Lukas brachte ihn darauf, daß es ein „Gesetzeslehrer" war, der nach dem vornehmsten Gebote fragte, und daß er in versuchender Absicht fragte*) — Lukas brachte ihn auf die unglückliche Idee, daß auch der Stab zu den verbotenen Dingen gehöre, die die Jünger auf ihre Reise nicht mitnehmen sollten (Matth. 10, 10. Luk. 9, 3) — Lukas (C. 23, 54) sagte es ihm, daß es Rüsttag war und der Sabbath anbrach, als Jesu Leichnam beigesetzt wurde, und seine eigne Unachtsamkeit verschuldete es zugleich, daß er vor seine Episode der Verhandlung zwischen den Priestern und Pilatus die Notiz vom Rüsttag allein stellte (C. 27, 62) und nach derselben das Stichwort des Anbruchs (C. 28, 1) schwerfällig nachschleppen ließ.

6.

Das vierte Evangelium.

Wenn ein Evangelium, um nicht für judenchristlich zu gelten, so gestaltet seyn und so aussehen muß wie die Schrift des Vierten, dann allerdings ist das Matthäusevangelium, ist die Kindheitsgeschichte der Schrift des Lukas, ist am Ende auch das Urevangelium judenchristlich.

---

*) Matth. 22, 35: εἷς ἐξ αὐτῶν νομικὸς, πειράζων αὐτὸν.
Luk. 10, 25: νομικός τις . . . ἐκπειράζων αὐτὸν.

Ein Evangelist, dessen Herr das Volk, unter dem er auftritt, als einen Haufen von fremden Wesen betrachtet, mit denen er Nichts gemein hat, dessen Herr, wenn er sich auf das Gesetz beruft, es mit der Wendung thut, die die Autorität desselben für seine Person vollständig abweist: „in eurem Gesetz steht geschrieben" (C. 8, 17) — ein Geschichtschreiber, der seinen Helden den Haß seine Gegner als nothwendig bezeichnen läßt, damit das Wort in ihrem Gesetze „erfüllt" werde (C. 15, 25) — der hat freilich mit dem Judenthum vollständig gebrochen.

Ein Evangelist, der das Volk, unter dem sein Herr auftritt, die Partheien und die Obrigkeit dieses Volks mit derselben Kategorie „der Juden" zu bezeichnen im Stande ist — der hat sich allerdings über die ganze jüdische Welt unendlich erhoben und ist ihr bereits vollständig entfremdet.

Wir haben vielmehr nachgewiesen, daß der gehaltvolle Kampf, den der Herr des Urevangeliums mit der gesetzlichen Welt führt, in der Schrift des Vierten zu einem ununterbrochenen Zank geworden, die Siegeskraft des synoptischen Jesus vom Vierten in unglückliche Gereiztheit verwandelt und der verdiente Erfolg, der jenen krönt, im unmotivirten Selbstruhm des Herrn des Vierten verloren gegangen ist.

Wie Lukas hat auch der Vierte für die besonnene Haltung, mit der der Verfasser des Urberichts den Gegensatz des Benehmens der Juden und des Pilatus entworfen und durchgeführt hat, kein Auge gehabt — wie Lukas glaubt er erst den wirklichen Gegensatz der Geneigtheit des Letzteren und der gehässigen Wuth der Ersteren zu schaffen und er hat nur eine häßliche Uebertreibung zu Stande gebracht, die er jedoch selbst so wenig festzuhalten weiß, daß er dem Landpfleger sogar zu wiederholtenmalen einen unwürdigen Spott in den Mund legt.

Ja, er ist über das Judenthum hinaus, denn seine Dar-

stellung der öffentlichen Wirksamkeit seines Herrn beginnt mit der Katastrophe, die der Schöpfer des Urevangeliums so schwach war, erklären zu wollen und durch eine gründliche — das gesammte gesetzliche Leben umfassende Collision herbeizuführen.

Das erste öffentliche Wort seines Herrn ist jene Antithese vom Untergang des jüdischen und von der Aufrichtung seines unvergänglichen Tempels — jene Antithese, die im Urbericht erst im Verhör vor dem Hohenpriester ihre Rolle spielt.

Noch mehr, noch wunderbarer: — sein Herr erlebt drei Leidenspascha's — drei Pascha's der Entscheidung und der Katastrophe.

Bei der Kriegserklärung des ersten Pascha setzt er (E. 2, 13—21) den Tempel seines Leibes dem vergänglichen jüdischen Tempel entgegen — in der Festatmosphäre des zweiten Pascha (E. 6) spricht er vom Genuß seines Leibes, den er im Urbericht am wirklichen, einzigen Paschaabend den Jüngern darbietet*) — am dritten Pascha beweist er, daß der Täufer Recht hatte, als derselbe ihn als das Lamm Gottes seinen Jüngern kenntlich machte.

So reich ist der Vierte an Pascha's der Krisis und Entscheidung, daß er sich selber scheut, das Pascha zwischen dem ersten und zweiten als solches zu bezeichnen — das Fest, welches das Wunder vom Teich Bethesda sah, ist aber in der That auch ein Pascha — das Abbild jenes Paschafestes, mit dessen Feier das Volk den Besitz des gelobten Landes angetreten hatte, und das Vorbild jenes Pascha's, welches den Herrn als den Herrn des Lebens aus dem Tode hervorgehen sah (E. 5, 26).

---

*) sogar die Worte: οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος (E. 6, 58), ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστὶν (V. 51) sind dem Urbericht und der Fortbildung desselben, die uns Lukas gibt, nachgebildet (Luk. 22, 19).

Wie das öffentliche Leben des Herrn im vierten Evangelium mit der Krisis beginnt, so geht es durch lauter Katastrophen, den Vorausnahmen der letzten Katastrophe, hindurch — das Ganze ist Eine Katastrophe, so daß für den wirklichen Kampf kein Raum übrig bleibt — man müßte denn das ununterbrochene Gezänk zwischen dem Meister, den Niemand versteht, und dem Volke, welches seine Antithesen immer nur mißversteht, einen Kampf nennen wollen.

Seiner Erhabenheit über das Judenthum ist der Vierte sich so klar bewußt, daß er seinen Gebilden, in denen die Ueberlegenheit des Herrn über das jüdische Wesen vor die Anschauung tritt, ausdrücklich das Thema, um welches es sich jedesmal handelt, eingegraben hat d. h. dem Leser ausdrücklich sagt, welche Wesensbestimmung seines Herrn in den einzelnen Gebilden zur Erscheinung kommt.

„Ich bin das Brot des Lebens", sagt der Herr in dem Gespräch, in dem er den Genuß seines Fleisches zur Mannaspeise der Väter in Gegensatz stellt (C. 6, 35) — mit den Worten: „ich bin das Licht der Welt", bereitet er schon im vorhergehenden Streit mit den Satanskindern (C. 8, 12) das Wunder am Blindgebornen vor und mit ihrer Frage: „sind wir auch blind" (C. 9, 40) müssen die Pharisäer diesem Wunder seine weiterreichende und antithetische Bedeutung sichern — „ich bin die Auferstehung und das Leben", ist der Ruf, mit dem er sich (C. 11, 25) an die Auferweckung des Lazarus begibt, nachdem er bereits nach dem Wunder von Bethesda (C. 5, 21) auf seine Kraft der Belebung hingewiesen hatte.

Und welches Meisterwerk der Composition hat er geliefert, wenn er dem ersten Abschnitt der öffentlichen Wirksamkeit seines Herrn in der Kategorie des Wassers seine Seele und zugleich die Macht des Gegensatzes gegen das jüdische Wesen gibt!

In Kana vergißt der Herr, was er der Mutter selbst entgegenhielt, daß die Stunde seines Leidens und der damit verbundenen Verherrlichung noch nicht gekommen sey, und beweist er die schöpferische Kraft, die den Seinigen das Hochzeitsmahl schafft, auf welchem man keinen Mangel kennen wird — mit seinem Spruch über den unsterblichen Tempel deutet er auf das ewig fließende Wasser des Geistes, welches seine Auferstehung und Verklärung den Gläubigen erwirken wird (C. 2, 21. 8, 38. 39) — im Gespräch mit Nikodemus lehrt er die Nothwendigkeit der Wiedergeburt aus Wasser und Geist (C. 3, 5) — der Täufer muß seinen neidischen Jüngern zugestehen, daß er mit seiner Taufe abnehmen müsse (C. 3, 25—30) — die Samariterin endlich lernt im Herrn den Besitzer des Lebenswassers kennen und erfährt von ihm, daß die Zeit angebrochen ist, wo die Anbetung im Geiste dem Dienst auf Garizim und in Jerusalem ein Ende macht (C. 4, 10. 21—23), und im Nachklang des Streits über die Sabbathsverletzung klingt auch der Preis dieses lebendigen Wassers noch einmal hindurch (C. 7, 37—39).

Wohl! Die Reflexion macht sich auffallend genug kenntlich — in den Stichworten: „Wasser, Brot, Licht, Auferstehung und Leben" ist eine Art von Fortschritt unverkennbar — aber die Gestaltung fehlt, die Aufeinanderfolge der Stichworte kann für den Mangel des historischen Fortschritts nicht entschädigen und die aufgespreizte Absicht ist uns für die Häßlichkeit der Ausführung kein Ersatz.

Im Urevangelium, in den synoptischen Evangelien, soweit sie dessen ursprüngliche Anlage uns noch erhalten haben, haben wir den siegreichen Kämpfer und Ueberwinder der gesetzlichen Welt nachgewiesen — da lebt der Gegensatz und wird er wirklich durchgekämpft, bis der Triumph der neuen Freiheit entschieden ist — der Herr des Vierten dagegen kann gegen den

jüdischen Gegensatz nur ausfahren, ihn aber nicht treffen, noch weniger überwinden und muß sich trotz seiner Reflexionen und aufdringlichen Schreie nach jedem Ansatze in das Bewußtseyn seiner Erhabenheit zurückziehen, um sich für seine Ohnmacht gegen den Gegensatz zu trösten.

Freilich will der Vierte auch eine Art von historischem Fortschritt geben. Der Schrei, in welchen Jesus C. 12, 44 plötzlich und ohne allen Anlaß ausbricht, soll die immer und ewig wiederholten Gegensätze noch Einmal zusammenballen und dem Volke nachschleudern, nachdem der Unglaube und die Verstockung desselben (C. 12, 37 — 40) ihre Vollendung erreicht hatten, der Kampf also zum Abschluß gekommen war.

In der That? Dann soll wohl am Ende das Auftreten der Brüder Jesu (C. 7, 3) den Punkt bezeichnen, wo der Unglaube, mit dem der Herr zu kämpfen hatte, sich steigerte und die Verstockung sich zu bilden begann?

Als ob der Unglaube nicht längst vorher in wahrhaft brutaler Weise dagestanden hätte!

Um es nicht zu erwähnen, daß der Paschacharakter des Gesprächs über das Lebensbrot den Fingerzeig auf den Teufel gebot (C. 6, 70), der sich sogar unter den Zwölfen befand, so hat in der thierischen Stumpfheit, die das Volk in jenem Gespräch bewies, in der Wuth, mit der die Juden (C. 5, 16. 18) dem Wunderthäter nach dem Leben trachteten, in der Bosheit, mit der die Juden den Neuerer sogleich bei seinem ersten Auftreten (C. 2, 18) zu fangen suchten, der Unglaube schon eine Höhe erreicht, über die er sich nicht mehr erheben konnte.

Oder sollen wir darin etwa den Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung sehen, daß man C. 5 von den thätlichen Versuchen der Juden, die Jesum tödten wollen, Nichts Genaueres hört, daß die Anschläge C. 7 an dem Privilegium der

Stunde des Herrn scheiterten, daß die Juden C. 8, 59 Steine aufhoben, um sie auf ihn zu werfen, ihn aber nicht erreichten, da er wunderbar verschwand, daß sie C. 10, 31 wieder Steine zusammentrugen, ohne zur That zu kommen?

Die Einförmigkeit dieser ewigen und immer erfolglosen Ansätze soll wirklich einen Fortschritt bilden? Wäre es der Fall, dann ist der Schöpfer des Urberichts wirklich geschlagen und beschämt — beschämt wie in allen Punkten, in denen der Vierte selbst die Vergleichung provocirt.

Dann freilich gibt uns der Vierte auch einen wirklichen Fortschritt in seiner Darstellung der Lehre Jesu — denn derselbe kündigt sich sogleich bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem als den obersten Richter der Theokratie und als den neuen Tempelbauer an — sein erstes Streitwort ist ein Wort über das Mysterium seines Todes — er überfällt den Nikodemus mit allen Mysterien seiner himmlischen Weisheit — nach dem Wunder am Teich Bethesda macht er sich Gott gleich — kurz, er hat im ersten Anfang schon so viel gesagt, daß er sich im Grunde nur noch wiederholen kann. Ein Glück ist es noch für ihn, daß die thierische Stumpfheit des Volks (C. 6) ihn auf das Lebensbrot zu sprechen bringt, — die Anschläge der Juden (C. 7) und ihre sinnlosen Vermuthungen über seine Abkunft ihm Anlaß geben, das Mysterium seines Wesens in ein Paar neue Antithesen zu zwängen, — daß die neuen Mißverständnisse C. 8 es ihm erlauben, den längst abgenutzten Antithesen einen neuen Anstrich zu geben — ein Glück für ihn, daß seine Gegner so unbegreiflich beschränkt sind, ihn mit ihren sinnlosen Mißverständnissen immer wieder zu reizen, denn hätte ihm dieses geistlose Reizmittel gefehlt, so hätte er sich längst in ein unfruchtbares Schweigen zurückziehen müssen.

Der unglückliche Schöpfer des Urberichts! Wie hat er

sich versehen, als er seinen Jesus erst von dem Augenblicke an, da der Todesweg nach Jerusalem betreten werden sollte, von seinem Tode (und seiner Auferstehung) sprechen ließ!

Welches Kunstwerk des Pragmatismus hat dagegen der Vierte geschaffen, als er rein und allein aus dem Grunde, weil Jerusalem und der Tod des Messias ihm als nothwendig zusammengehörige Bestimmungen gegeben waren, den Herrn sogleich beim ersten öffentlichen Auftreten, weil es in seinem Evangelium in Jerusalem geschieht, auch mit dem Wort über seinen Tod und seine Auferstehung auftreten läßt.

Wenn der Jesus des Urberichts das Zeichen, welches die Juden forderten, im geforderten Sinne zurückweist (Marc. 8, 11), so thut er nachher wirklich keine Wunder mehr.*)

Der wunderbar reichen Combinationskraft des Vierten war es dagegen erlaubt, nachdem er in der Frage der Juden (C. 2, 18) die synoptische Zeichenforderung und die Frage nach der Vollmacht Jesu (Marc. 8, 11. 11, 28) in einander gewirrt hatte, mit der Hinweisung auf die Auferstehung, zu der ihn unter Anderm auch Matthäus (C. 12, 38—40) berechtigte, die Verweigerung des Zeichens im geforderten Sinne zu combiniren und seinen Herrn nachher doch noch die entsetzlichsten Wunder verrichten zu lassen!

Solch' einen Widerspruch durfte sich aber auch nur der Mann erlauben, der mit seiner gezierten Verachtung des Wunderbeweises die Juden strafte und beschämte und die Wunder des synoptischen Jesus gleichwohl nicht genug übertreiben,

---

*) Das Wunder, welches er in Folge der Verklärung am besessenen Knaben verrichtet, bildet gegen diese Anlage des Urberichts keinen Widerspruch, da es als Glied des Berichts von der Verklärung keine selbstständige Bedeutung hat.

so wie die Zeugnisse für ihre Wirklichkeit nicht sinnlich genug ausbilden konnte!

Ueber das Judenthum und das jüdische Christenthum feiert der Vierte endlich seinen glänzendsten Sieg, wenn er den Petrus des Vorrangs beraubt, den ihm auch das Urevangelium einräumte, wenn er Andreas und den Ungenannten zu den Jüngern macht, die zuerst den Messias „finden", und den Ungenannten jene großartigen Erfolge über Petrus davontragen läßt.

Er hat sogar das Richtige getroffen und in seinem Selbstgefühl die Macht besessen, die ihm die späteste Zukunft der Kirche deutete, wenn er im Schlußcapitel dem „alternden" und seinem Ende verfallenden Petrus, den Ungenannten, sich selbst — wir wollen ihn mit der Kirche für jetzt Johannes nennen — als den Unsterblichen entgegenstellte, der bis zur Zukunft seines Herrn bleiben wird (C. 21, 18. 22).

So ist es gekommen — so war es nothwendig — das ist der richtige Verlauf der Geschichte — in der Unbestimmtheit gestaltloser und verschwimmender Gegensätze erhält sich und bleibt das Christenthum, nachdem die plastische, historische Organisation, die der Katholicismus unter Petri Schutz gestellt hatte, zerfallen ist (und die paulinische Organisation des innerlichen Gegensatzes im Protestantismus das ephemere Leben, zu dem ihre gewaltsame Spannung allein fähig war, ausgelebt hat).

Lukas war der würdige Vorgänger des Vierten — er bestärkte ihn in der Idee, daß der eifernde Bruch mit dem Judenthum den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bezeichnen

mußte — er gab ihm die Formel für die Unfähigkeit der Jünger, die Worte ihres Meisters zu verstehen (Luk. 9, 45. Joh. 12, 16), d. h. die Formel, in der sich das Bewußtseyn der Erhabenheit aussprach, mit dem das stabilirte, vom Judenthum abgelöste Christenthum auf die jüdische Sphäre, die es für seinen historischen Ausgangspunkt hielt, herabsah — das Wort von der Erndte, welches die Siebenzig des Lukas in Samarien zu hören bekamen, liegt der Verwirrung der Sprüche, zu denen die Erfolge unter den Samaritern Anlaß gaben, zu Grunde (Luk. 10, 2. Joh. 4, 35) — der wunderbare Rückzug Jesu durch den Haufen der empörten Nazarethaner wiederholt sich im Rückzug Jesu durch den Volkshaufen, der ihn steinigen wollte (Luk. 4, 30. Joh. 8, 59) — der Sohn Abrahams, Zacchäus, ist zum wahren Israeliten Nathanael geworden — Lazarus hat den Schooß Abrahams verlassen und ist wieder sterblich geworden, der Jüngling von Nain ist wieder gestorben und Beide stehen im Lazarus von Bethanien wieder vom Tode auf — die Fußwaschung hat dem Lukasevangelium zum Theil ihren Anlaß zu verdanken — daß der Satan in Judas fuhr, hat Lukas dem Vierten gesagt (Luk. 22, 3. Joh. 13, 27) — er hat ihm auch die wichtige Notiz mitgetheilt, daß jene Schrift am Kreuze in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache geschrieben war.

Und zwar hatte der Vierte das gegenwärtige Lukasevangelium vor Augen — denn er kennt die jetzige Apostelgeschichte. Die Vermuthung des Volks, es möge wohl ein Engel mit Jesus gesprochen haben, hat außer dem oben angegebenen Anlaß in dem Zugeständniß der Pharisäer, es möge immerhin wohl ein Engel mit Paulus gesprochen haben, ihre Wurzel (Apostelgesch. 23, 9. Joh. 12, 29) — daß sich Pilatus noch mehr fürchtete, ist ein Zug, der nicht nur dem Bericht von der Botschaft, die Pilatus von seiner Frau erhielt, sondern auch dem

Bericht über Pauli Vortrag vor Felix nachgebildet ist (Apostelgesch. 24, 25) — das Verhör Jesu vor Annas entspricht dem Verhör Pauli vor dem Synedrium und daß in der Verstockung der Juden das Wort des Jesaias sich erfüllte, hat der Vierte gleichfalls aus der Apostelgeschichte (C. 28, 25 — 27) erfahren.

Daß der Vierte auch ein Evangelium benutzte, welches wir nur noch in einigen Citaten der Clementinen wiederfinden, haben wir oben nachgewiesen — ob er außer des Lukas Bericht von der Sünderin für seine Erzählung von der Ehebrecherin und von der Salbung in Bethanien auch noch jenes Evangelium benutzte, welches Eusebius das Hebräerevangelium nennt und in welchem Papias die Geschichte von einer Frau gelesen haben soll, die verläumderischerweise (!) wegen vieler Sünden vor dem Herrn angeklagt war*), wagen wir nicht zu entscheiden, da des Lukas Schrift Alles bietet, was dem Vierten zu seinen Gebilden nöthig war.

Ob der Vierte auch das gegenwärtige Matthäusevangelium vor Augen hatte, ist uns auch nicht sicher zu entscheiden möglich — doch müssen wir uns zur bejahenden Entscheidung geneigt finden, wenn wir außer den bereits angegebenen Berührungspunkten die Notiz des Matthäus beachten, daß Joseph von Arimathia zu den Jüngern des Herrn gehörte (Matth. 27, 57. Joh. 19, 38.)

Nun Marcus! **)

---

*) Euseb. hist. eccl. 3, 36.

**) Diesen und die andern überlieferten Namen können wir trotz des Ergebnisses unserer Untersuchung immerhin gebrauchen. Die Vergleichung desselben mit den sogenannten Zeugnissen der Kirchenväter wird erst dann, wenn wir zur Geschichte der Ausbreitung und Anerkennung unserer Evangelien kommen, an ihrem Platze seyn.

7.

Das Marcusevangelium.

Aus dem Chaos wird die Welt, aber nicht aus dem Zufall und der Verwirrung — aus dem Chaos und dem vereinigten Drang seiner Lebenskeime, aber nicht aus dem wüsten Haufen, den Zufall und Unverstand aus den entstellten und verstümmelten Gliedern bereits entwickelter Organisationen gebildet haben.

Ich habe nachgewiesen, daß die Schriften des Lukas und Matthäus eine Anhäufung von bereits organisirter, aber ihrer ursprünglichen Gestalt beraubter Materie sind — daß sie auf eine Composition zurückweisen, die die beiden Compilatoren in Verwirrung gebracht, deren Plan sie zerstört und deren einzelne Glieder sie entstellt haben — daß diese Composition, die erste und ursprüngliche Ausführung der evangelischen Geschichte, uns im Marcusevangelium erhalten ist.

Wären wir rein und allein auf die Schriften des Lukas und Matthäus angewiesen, so würden wir den Plan dieser ursprünglichen Composition, ihre Gruppirung, den Zusammenhang und die innere Proportion der Gruppen, so wie den Bau vieler einzelner Erzählungsstücke nicht mehr wiederherstellen können — sie setzen diese Composition voraus, aber haben dieselbe zugleich unkenntlich gemacht und sie im Ganzen und Großen, so wie im Detail verdorben.

Die Griesbach'sche, in der neueren Zeit von den Tübinger Kritikern als die Lösung vertheidigte Hypothese, daß des Marcus Schrift ein „Auszug" aus den Evangelien des Lukas und Matthäus sey, daß Marcus den Stoff dieser beiden Evangelien

„so durcheinander gewebt habe, daß er bald dem einen, bald dem andern in der Geschichtsanordnung folgte", läßt den Plan des Ganzen, die innere Proportion der Gruppen und die Organisation des Details unbeachtet — wir können daher nicht einmal sagen, daß sie diese reine Organisation des Ganzen und Einzelnen aus dem Zufall entstehen läßt, denn sie weiß von ihr Nichts — sie hat also einen Gegner, mit dem sie ihre Kräfte noch nicht gemessen hat.

Man erkläre es doch, wie es kam, daß Marcus, als er bald dem Matthäus-, bald dem Lukasevangelium einen Geschichtsbrocken entlehnte, eine Organisation zu Stande brachte, in der die wilde Verwirrung dieser Beiden gebändigt und zu Harmonie geworden ist — man versuche sich nur einmal am Detail und erkläre es, welcher Zufall es dem Marcus möglich machte, z. B. aus des Matthäus sinnloser Darstellung vom Ende des Täufers sein vollendetes Gemälde, aus der Verwirrung, in die sich seine vermeintlichen Vorgänger im Erzählungsstück von des Jairus Tochter verlieren, den Gang und die Proportion seiner Erzählung zu schaffen!

Es ist unmöglich! Die Versehen, Gewaltthaten und Gedankenlosigkeiten des Lukas und Matthäus, — diese vom Anfang bis zum Schluß ihrer Schriften sich ununterbrochen hinziehende Reihe von haltlosen Widersprüchen und Dissonanzen — dieser Gräuel der Verwüstung findet seine Auflösung nur in der Composition, die uns Marcus erhalten hat.

Von einem Forscher wie Wilke *) ist Herr Schwegler im

*) dessen Werk „der Urevangelist" ich auch jetzt noch, nachdem ich meine frühere Abweichung von seinem Resultat noch über mehrere entscheidende Punkte hinaus habe ausdehnen müssen, als eins der bedeutendsten der neueren Zeit betrachte.

Stande zu behaupten, daß er „in der Kürze" der Schrift des Marcus „ein Merkmal dafür habe finden wollen", daß es die gemeinschaftliche Quelle des Matthäus- und Lukasevangeliums sey! *) Einem Mann, der mit Wilke's Sicherheit die Bestimmtheit des Details ins Auge gefaßt hat, ist es unmöglich, die Anzahl der Worte oder die Länge der Abschnitte für sich allein als ein Kriterium zu betrachten.

Das Urevangelium, wie ich es jetzt hergestellt habe, ist bedeutend kürzer als dasjenige, welches Wilke'n nach Abzug einiger vermeintlicher Interpolationen in der Schrift des Marcus übrig blieb; aber nicht um die Kürze handelte es sich im Verlauf der Arbeit, die zu diesem Ergebniß führte, sondern um die innere Organisation — eine Kategorie, die unendlich reicher ist, als die des Längenmaaßes und unter Anderm bekanntlich die Bestimmungen der durchdringenden Seele und des durchdrungenen physischen Details, der Detailschaffenden Seele und des zur Seele sich aufschließenden Details umfaßt.

Meint Herr Schwegler ferner, diejenigen, die in der Schrift des Marcus das Urevangelium wieder finden, gingen von der Voraussetzung aus, daß „das Neutrale, das noch nicht Gegensätzliche das Früheste in der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums gewesen sey" **), so handelt es sich in meiner Arbeit nicht um eine Voraussetzung, sondern gebe ich den Beweis, daß die Urschrift, die uns Marcus erhalten hat, den revolutionären Kampf mit der gesetzlichen Welt, daß sie nur diesen Kampf durchführt, aber gründlich durchführt und ihn im verdienten Sieg über die gesetzliche Welt endigen läßt.

---

*) Nachapost. Zeitalt. I. 461.

**) a. a. O. p. 478.

Das Ergebniß meiner Arbeit steht sicher da.

Als Marcus das Urevangelium in seiner Weise bearbeitete, hatte dasselbe — z. B. im Spruch von dem Arzt der Kranken, von der Herrschaft des Menschensohnes über den Sabbath, in der Verhandlung zwischen dem Herrn und den Jüngern nach dem Hinweggang des Reichen und vor dem Auftreten Petri — bereits Ueberfüllungen erhalten, die zu allgemeiner Anerkennung gelangt waren und die Lukas und Matthäus in ihren Quellschriften mit dem ursprunglichen Körper verwachsen vorfanden.

Marcus hatte die Schriften des Lukas, Matthäus und des Vierten vor Augen, als er das Urevangelium überarbeitete.

Sein spätes Alter verräth die durch die „Menschen" des Matthäus (C. 12, 31) veranlaßte Umwandlung des Menschensohnes im Spruch von der Lästerung des heiligen Geistes in die „Menschenkinder" (C. 3, 28). Im Erzählungsstück vom Parabelvortrage hat er den Zusatz des Lukas (C. 8, 16—18) und die Fortbildung, die Matthäus dem Gegensatz des Volks und der Jünger gegeben hat (C. 13, 11. 13—15), zu der Verwirrung hinzugefügt, in der dieß Erzählungsstück ihm, wie bereits dem Lukas und Matthäus vorlag (Marc. 4, 12. 20—23), er hat außerdem den hier ungehörigen Spruch vom Maaß (V. 24) hinzugefügt, so wie die neue Parabel von dem Saamen, der da aufgeht und gedeiht, ohne daß es der Mensch weiß. Dem Wort Jesu an die Blutflüssige (C. 5, 34) hat er, nachdem die Heilung durch den Glauben schon bewirkt war, den unpassenden Schluß: „und sey gesund von deiner Plage", angefügt. Das Urtheil des Herodes hat er zweimal berichtet — erst in der Form, in der es ihm Matthäus (C. 14, 3) an die Hand gab, den Augenblick darauf, wie es der Urbericht vorschrieb (C. 6, 14. 16). So sehr Matthäus den Dispüt über die Verunreinigung entstellt hat, so ist doch sein Gegensatz des Eingehens in

den Mund und des Kommens aus dem Mund (C. 15, 11. 17. 18) noch der ursprüngliche, der Gegensatz des Eingehens in den Menschen und des Kommens aus dem Menschen in der Schrift des Marcus (C. 7, 15. 18. 20) dagegen eine schwerfällige Verallgemeinerung. Während in den Schriften des Lukas (C. 18, 24. 25) und Matthäus (C. 19, 23. 24) auf dem Ausruf Jesu: „wie schwer ist es, daß ein Reicher" u. s. w. der Spruch vom Nadelöhr folgt, hat Marcus zwischen beiden (C. 10, 24) die mildernde und abschwächende Wiederholung des vorangehenden Ausrufs: „Kinder, wie schwer ist es, daß die, so ihr Vertrauen auf Schätze setzen, ins Himmelreich eingehen!" Eine Abschwächung des Ursprünglichen ist es wahrscheinlich auch nur, wenn Marcus (C. 11, 9. 10) statt des „Hosianna dem Sohn Davids" des Matthäus nur „Hosianna!" hat und den Namen Davids nur auf dem Umwege des Ausrufes: „gesegnet sey das Königreich unsers Vaters David", wieder einführt. Endlich hat Marcus erst die beiden Bestimmungen „von Händen und nicht von Händen gemacht" in den Spruch von den beiden Tempeln (C. 14, 58) eingefügt, sonst aber, wie auch die Hinweisung des Herrn des Vierten auf **diesen** Tempel beweist, uns die Urform des Spruchs erhalten, während Matthäus mit seinem: „ich **kann** den Tempel Gottes abbrechen" u. s. w. dem Spruch (C. 26, 61) eine zu prahlende Haltung gegeben hat.

Die Art und Weise, wie Marcus im Apostelverzeichniß C. 3, 17 plötzlich den Accusativ („und den Jakobus") einführt, nachdem die Wendung: „und er gab dem Simon den Namen Petrus", vorangegangen war und das Zeitwort, von dem der

Accusativ allein abhängen könnte, (V. 14: „er bestimmte Zwölfe",) viel zu weit zurückgedrängt hatte, als daß es diesen Einfluß noch auszuüben im Stande wäre — ist nur aus dem Apostelverzeichniß des Lukas zu erklären, in welchem die Accusative von einem flüchtig hingeworfenen Participium abhängig sind und zu Simon in einem Relativsatz die Bemerkung hinzugefügt ist: „den er auch Petrus nannte" (Luk. 6, 13, 14).

Daß die Volksmenge so zahlreich zusammenströmte, „daß sie (die Jünger) nicht einmal Brot essen konnten" (Marc. 3, 20), ist die Nachahmung jenes Zuges des Lukasevangeliums (C. 12, 1), wonach einmal die Myriaden des Volks zusammenströmten, so daß sie einander zertraten.

Lukas ist es, der zuerst die Furcht in das Erzählungsstück von der Verklärung gebracht und auch Marcus (C. 9, 6) dazu bewogen hat, die Jünger in Bestürzung zu versetzen. Lukas, der dem Bericht vom Seelenkampf in Gethsemane den Schlaf, von dem Petrus und seine beiden Genossen niedergedrückt wurden, entzogen und in den Bericht von der Verklärung verlegt (C. 9, 32), der zugleich die ungehörige Bemerkung eingefügt hat, daß Petrus mit seinem Vorschlage nicht wußte, was er sprach (V. 33), hat den Marcus dazu gebracht, daß er nicht nur in seinem Bericht von der Verklärung die letztere Bemerkung einfügte (C. 9, 6), sondern sie auch (C. 14, 40) mit der Notiz vom schweren Schlaf verband, der die Jünger während des Seelenkampfes ihres Herrn niederdrückte.

Vom Lukas hat Marcus die ungehörige Bemerkung, daß die Jünger das Wort ihres Herrn von seinem bevorstehenden Leiden nicht verstanden (Luk. 9, 45. Marc. 9, 32). Lukas gab ihm den Spruch, daß man der Geringste seyn müsse, wenn man der Erste seyn wolle (Luk. 9, 48. Marc. 9, 35), und bestimmte ihn dazu, die Episode vom fremden Teufelsbanner mit dem Er-

zählungsstück vom Streit über den Vorrang zu verbinden. Lukas hatte für ihn schon den Spruch von denjenigen, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn in seinem Reich kommen sehen, zu der abstracten Form abgeplattet: „bis sie das Reich Gottes kommen sehen" (Matth. 16, 28. Luk. 9, 27. Marc. 9, 1). Lukas hat es ihm gesagt, daß auch Joseph von Arimathia das Reich Gottes erwartete (Luk. 23, 51. Marc. 15, 43) — des Lukas und Matthäus Redaction hat er endlich in der Parabel vom Weinberg ineinander gewirrt.

Wenn nämlich sein Herr drei Knechte nacheinander abschickt und die Arbeiter im Weinberg den dritten, nachdem sie die beiden ersten nur beschimpft und gemißhandelt hatten, tödteten, so hat damit die Sache, so weit sie die Knechte betrifft, ihr Extrem erreicht, ist es also auch ein ungehörig nachschleppender Ueberfluß, wenn der Herr noch „viele Andere" abschickt — doch nein! nicht abschickt, denn ohne daß Marcus ein Verbum finitum aufstellt, bemerkt er in haltlos stehenden Participien*), daß die Arbeiter viele Andere theils schlugen, theils tödteten. Die Dreizahl der Knechte hat er von Lukas — derselbe brachte ihn auf die Participien — aber Lukas, der das Aeußerste, den Mord, erst am Sohn vollbringen läßt, hat sein Participium richtig eingeführt, wenn er vom Dritten meldet, daß ihn die Arbeiter hinauswarfen, nachdem sie ihn verwundet hatten**). Matthäus dagegen, der den Herrn sogleich „seine Knechte" überhaupt und nachdem dieselben theils gemißhandelt, theils getödtet sind, noch „andere Knechte, mehr als die Ersten" nach dem Weinberg abschicken läßt (C. 21, 35. 36), bewog den Marcus zu seiner

*) C. 12, 5: *καὶ πολλοὺς ἄλλους, τοὺς μὲν δέροντες, τοὶς δὲ ἀποκτεἰνοντες.*

**) Luk. 20, 12: *οἱ δὲ καὶ τοῦτον τραυματἱσαντες ἐξέβαλον.*

voreiligen Einführung der letzten Gewaltthat und zu seiner Wiederholung des ersten Actes, in welchem die Knechte als Vorläufer des Sohns auftreten.

Matthäus lieferte ihm unter Anderm die ungehörige Verweisung auf das Leiden des Menschensohnes im Spruch über den Täufer (C. 9, 12. 13. Matth. 17, 11. 12) — den Anhang des Gesprächs über die Bedeutung des Fastens und Betens für den Kampf mit den Dämonen nach der Verklärung und der Austreibung des unreinen Geistes, dessen die Jünger nicht hatten Herr werden können (C. 9, 28. 29. Matth. 17, 19. 21) — Matthäus bewog ihn dazu, den Spruch vom Aergerniß der Glieder mit dem Spruch vom Aergerniß eines Kleinen zu combiniren (C. 9, 43. Matth 18, 8) — bewog ihn dazu, den Spruch von den Ersten und Letzten dem Erzählungsstück vom Reichen anzufügen (C. 10, 31. Matth. 19, 30) — dem Gespräch über die Verfluchung des Feigenbaums eine falsche Wendung, überhaupt einen ungehörigen Inhalt zu geben (C. 11, 22—26. Matth. 21, 21. 22) — die Warnung vor falschen Propheten und Messiassen zu wiederholen (C. 13, 21—23. Matth. 24, 23—26) — Matthäus gab ihm ferner die Notiz, daß sich Petrus, nachdem ihm der Herr seinen Fall vorausgesagt hatte, noch mehr vermaaß und daß Alle in gleicher Weise sprachen (C. 14, 31. Matth. 26, 35) — dictirte ihm die Notiz von der Gewaltthat des Einen Jüngers bei der Gefangennehmung Jesu (C. 14, 47. Matth. 26, 51) — desgleichen die Notiz vom ersten bittern Trank (C. 15, 23. Matth. 27, 34) — die überladene Notiz von den Frauen am Kreuz (C. 15, 23. Matth. 27, 55. 56. vgl. Luk. 8, 3) — den übertriebenen

Ausruf des römischen Hauptmanns (C. 15, 49. Matth. 27, 54) — endlich die Ankündigung Jesu, er werde nach seiner Auferstehung den Jüngern nach Galiläa vorausgehen (C. 14, 28. Matth. 26, 32).

Vom Vierten erfuhr Marcus den Preis der Salbe, die die Frau in Bethanien zur Ehre des Herrn aufwandte, erfuhr er auch daß dieselbe — doch wir wagen es nicht, in dem welthistorischen Streit darüber, was diese Salbe war, ob ächt oder flüssig, unsere Stimme abzugeben, und überlassen es der Apologetik der Zukunft als eine ihrer würdige Aufgabe, zu bestimmen, ob das Wort, welches der Vierte gebraucht hat *), wenn es vom Glauben herkommt, das rechte Wort für ächt, oder wenn es flüssig bedeuten soll, Trinken die rechte Wurzel war, von der diese Beschaffenheit der Salbe abgeleitet werden durfte.

Die ungehörige Vergleichung der Summe, welche zur Sättigung der Volksmenge aufgewandt werden mußte, mit der Geringfügigkeit der Summe von zweihundert Denaren, diese Vergleichung, die erst der Vierte in den Bericht von der wunderbaren Speisung gebracht hat, bewog den Marcus dazu, seinen Bericht von der ersten Speisung durch dieselbe Berechnung zu entstellen (C. 6, 37. Joh. 6, 7). Der Vierte gab ihm ferner die Notiz vom Rüsttage (C. 15, 42. Joh. 19, 31) und verleitete ihn dazu, dem Landpfleger die spottende Bezeichnung Jesu als des Judenkönigs in den Mund zu legen (C. 15, 9. Joh. 18, 39) — er belehrte ihn endlich darüber, daß Jesus

*) C. 12, 3 πιστικῆς. Marc. 14, 3.

bei seinen Wunderheilungen auch von seinem Speichel Gebrauch machte (C. 7, 33. 8, 23. Joh. 9, 6).

Die beiden Wunderthaten am Taubstummen der Dekapolis und am Blinden von Bethsaiada sind übrigens eigne Erzeugnisse des Marcus.

Das erstere Wunder trennt das Erzählungsstück von der Kanaaniterin von der zweiten Speisung, die in der Schrift des Matthäus noch hintereinander folgen, — das andere Wunder trennt die zweite Speisung, die Marcus dem Matthäus entlehnte, von der Frage Jesu in Cäsarea Philippi, d. h. es befindet sich zwischen zwei Erzählungsstücken, die in der Schrift des Matthäus aufeinanderfolgen.

Beide Erzählungen sind sehr ungeschickt angelegt. Wenn man den Taubstummen Jesu bringt, so nimmt ihn dieser, der an ihn dasselbe Verbot richten will, welches er dem Aussätzigen auferlegt hatte, „abseits von dem Haufen" (C. 7, 33) — als ob der Kenntniß desselben in dieser Weise das Wunder entzogen werden könnte! Und wenn er demzufolge mit dem Geheilten sich allein befindet und Niemand weiter zugegen ist, verbietet er „ihnen" — ihnen (V. 36), daß sie Niemandem Etwas sagten.

Das zweite Wunder ist eine bloße Nachbildung des ersteren. Man bringt Jesu den Blinden und bittet ihn, denselben zu berühren, wie man ihn bat, auf den Taubstummen seine Hand zu legen; — zum Behuf der Heilung führt ihn Jesus wieder abseits, („außerhalb des Dorfs" C. 8, 23) und als er ihn nach der Heilung „nach Hause" schickte, verlangt er von ihm das Unmögliche (V. 26), er solle nicht ins Dorf gehen und es Niemand im Dorf sagen.

Für seine Blindenheilungen (C. 9, 27. 12, 22) muß zwar Matthäus, an dem wir Nichts Schöpferisches haben entdecken können, in seinen Quellen einen geformten Anlaß vorgefunden haben, aber den Ort, wo er denselben fand, können wir nicht mehr bestimmen: — der späte Ursprung der Blindenheilung des Marcus scheint bei der mechanischen Uebereinstimmung jener beiden Wunder zu gewiß zu seyn.

Außer den bereits besprochenen kleineren Gebilden des Marcus, die meistens ungehörige Ausmalungen, verfehlte nähere Bestimmungen und Zwischenbemerkungen sind, die die Bewegung und den Zusammenhang der Darstellung unterbrechen, haben wir noch auf folgende aufmerksam zu machen: die Notiz, daß der Gichtbrüchige, den man zu Jesu „brachte", von Vieren getragen wird (C. 2, 3), — die beiden entsprechenden Angaben, daß die Blutflüssige schon zwölf Jahre krank, die Tochter Jairi zwölf Jahre alt war (C. 5, 25. 42) — die Frage Jesu nach der Zeit, seit wann der Knabe, den er nach der Verklärung von seinem unreinen Geist befreite, besessen sey, und die Antwort des Vaters (C. 9, 21) — die Zahl der Schweine, die sich in den See stürzen (C. 5, 13) — die Anwendung des Oels als eines Wundermittels — die Notiz daß Jesu, als er sich im Nachen vor der Volksmenge zurückzog, andere Nachen sich angeschlossen hatten (C. 4, 36) — die wortselige Beschreibung der Weiße, welche die Kleider Jesu bei der Verklärung annahmen (C. 9, 3) — der Zug, der der Tempelreinigung einen viel zu policeilichen Charakter giebt, daß Jesus kein Gefäß durch den Tempel tragen ließ (C. 11, 16) — ich kann es sogar zugeben, daß auch der erklärende Zwischensatz im Erzählungsstück vom Feigenbaum:

„denn es war nicht Feigenzeit", (C. 11, 13) ein Gebilde des Marcus ist, da es selbst in diesem Fall dabei bleibt, daß der Ueberarbeiter den Zusammenhang der evangelischen Erzählung und ihres alttestamentlichen Vorbildes richtig getroffen hat*) — die Uebereinstimmung des Gefüges mit dem Bau einer großen Anzahl dieser Zusätze, namentlich aber mit dem Bau des nachschleppenden Zusatzes in demselben Erzählungsstück — (C. 3, 30 „weil sie sagten, er hat einen unreinen Geist") — zwingt mich, auch die erklärende Zwischenbemerkung über die Absicht, mit der Mutter und Brüder Jesum aufsuchten (C. 3, 21) — „sie waren ausgegangen, ihn festzunehmen, denn sie sagten, er ist von Sinnen gekommen" — als ein Erzeugniß des Marcus anzuerkennen, wobei es doch immer noch wahrscheinlich bleibt, daß der Ueberarbeiter die ursprüngliche Tendenz des Abschnitts richtig verstanden und gedeutet, vielleicht eine Andeutung, die der unachtsame Matthäus fallen ließ, bereits vorgefunden hat. Die unnöthige Erklärung der Besorgniß endlich, die Jesus vor dem zweiten Speisungswunder äußert — (er möchte sie nicht nüchtern nach Hause entlassen, da sie sonst unterwegs verschmachten würden, „denn einige von ihnen waren aus weiter Ferne gekommen" C. 8, 3) — beweist, daß des Marcus Bericht eine Bearbeitung des parallelen des Matthäus ist.

---

*) Natürlich ist auch der Zusatz (C. 11, 12): er sah einen Feigenbaum, „der Blätter hatte", eine falsche Vorausnahme, da erst nachher die Blätter ihre Rolle spielen dürfen, wenn es heißt: „er fand Nichts als Blätter."

Ehe ich nun dazu übergehe, die Evangelien mit den neutestamentlichen Briefen, das bisher gewonnene Resultat mit dem Ergebniß meiner Kritik der paulinischen Briefe zusammenzubringen, habe ich noch auf die Frage, wo denn nun das Urevangelium geblieben ist, zu antworten.

Es ist uns nicht verloren gegangen. Es ist uns geblieben in den zerstückelten und entstellten Gliedern, die Lukas und Matthäus in ihren Compilationen mit den spätern Fortbildungen zusammengewürfelt haben — in seiner reinen Anlage, die in der Schrift des Marcus noch so viel Kraft besitzt, daß sie dessen Zusätze und vermeintliche Bereicherungen sämmtlich von sich ausscheidet.

Aber die unverfälschte Urgestalt — warum ist sie uns nicht geblieben — warum hat sie sich in der Kirche nicht erhalten?

Weil das materielle Interesse des Glaubens das Interesse an der Form unendlich überwog und den Sinn für die Form ertödtete. Die spätern Fortbildner fügten ihre neuen Anschauungen unbekümmert um Zusammenhang und Harmonie in den Urbericht ein; die Compilatoren, deren Sammelwerke wir in den Schriften des Lukas und Matthäus besitzen, warfen diese Fortbildungen wieder zusammen und die Parthei, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Folge ihrer Abplattung der ursprünglichen Gegensätze den Sieg davontrug, die aus den abgestumpften Extremen das Gebäude der katholischen Kirche aufführte, erkannte in diesen Compilationen, die ohnehin in ihrem Sinn gearbeitet waren, sehr bald den kanonischen Ausdruck ihres eigenen Wesens und Bewußtseyns.

Gegen den katholischen Trieb, der auf die Abplattung und Abstumpfung der Gegensätze gerichtet war, konnte sich die Reinheit des Gegensatzes, welchen der Schöpfer des Urevangeliums gestaltet hatte, nicht behaupten — für die großartigen Trümmer

seiner revolutionären Plastik, die uns Lukas und Matthäus erhalten haben, verlor sich allmählig das Verständniß, dem christlichen Judenthum, dessen Alleinherrschaft die jetzige Vollendung der Kirche bezeichnet, ist es endlich völlig verloren gegangen*), nachdem es in kirchlich-schöpferischen Männern, wie Augustinus und in den Urhebern kirchlich-kritischer Epochen, in einem Luther und Calvin wieder aufgelebt war und für einen Augenblick seine belebende und vorwärtstreibende Kraft geäußert hatte — die Schrift des Marcus aber, in der sich diese revolutionäre Gestaltung am reinsten erhalten hatte, blieb unbeachtet, bis in der Umwendung der neuern Zeit, in der die Reinheit der Form, die exacte Bestimmtheit und die Sicherheit und Freiheit des Gegensatzes mit dem vollendeten Judenthum ihre Kraft messen, auch ihre Zeit gekommen war.

*) ich erinnere z. B. an Tholucks Erklärung der Bergpredigt, an de Wette's Bemerkungen zu den evangelischen Abschnitten, in denen die neue Freiheit mit dem Gesetze kämpft.

Druck von J. Petsch in Berlin.